حوارات لقرن جديد

جذور أزمة المثقف في الوطن العربي

الدكتور
أحمد موصللي

الدكتور
لـؤي صـافي

دار الفكر
دمشق - سورية



دار الفكر المعاصر
بيروت - لبنان

أحمد صلاح الدين الموصللي

- دكتوراه بالدراسات الإسلامية والعلوم السياسية من جامعة مريلاند بأميركا.
- ليسانس الدراسات الإسلامية والترجمة الفورية والأدب الإنكليزي من جامعة القاهرة.
- ماجستير الدراسات الإسلامية والفلسفية من جامعة سانت جونز بأميركا.
- أستاذ العلوم السياسية والدراسات الإسلامية بالجامعة الأميركية ببيروت.

من مؤلفاته:

- الإسلام والبحث عن الديمقراطية والتعددية وحقوق الإنسان.
- فهم الإسلام: دراسة في المبادئ الإسلامية.
- موسوعة الحركات الإسلامية في العالم العربي وإيران وتركية.
- الخطابات الإسلامية المعاصرة: البحث عن الحداثة والشرعية.
- حقائق وأوهام الحركات الإسلامية المعاصرة.

لؤي صافي

- من مواليد مدينة دمشق.
- بكالوريوس في الهندسة المدنية.
- دكتوراه في العلوم السياسية من جامعة وين بأميركا.
- أستاذ مشارك بكلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية.
- عميد مركز البحوث.
- عضو المجلس الجامعي في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.
- مدير تنفيذي في المعهد العالمي للفكر الإسلامي بماليزيا.
- مدير في المعهد العالمي للفكر الإسلامي بأميركا.
- رئيس تحرير المجلة الأميركية لعلوم الاجتماعيّات الإسلامية (بالإنكليزية).
- رئيس مركز التوازن التنموي.
- أستاذ الدراسات الشرق أوسطية (زائر) بجامعة جورج واشنطن.

من مؤلفاته:

- العقيدة والسياسة
- إعمال العقل.

وبالإنكليزية:

- تحدي الحداثة
- أساس العلم
- الحقيقة والإصلاح



جذور أزمة المثقف في الوطن العربي

الدكتور أحمد الموصللي
الدكتور لـؤي صـــافي

جذور أزمة المثقف في الوطن العربي

دار الفكر المعاصر
بيروت - لبنان
دار الفكر
دمشق - سورية

الرقم الاصطلاحي للحلقة: ١٥٤٣,٠٣١
الرقم الاصطلاحي للسلسلة: ٣٠٤٥
الرقم الدولي للسلسلة: ISBN: 1-57547-447-6
الرقم الموضوعي: ٣٠١
الموضوع: مشكلات الحضارة
السلسلة: حوارات لقرن جديد
العنوان: جذور أزمة المثقف في الوطن العربي
التأليف: د. أحمد الموصللي
د. لؤي صافي
الصف التصويري: دار الفكر – دمشق
التنفيذ الطباعي: مطبعة سيكو - بيروت
عدد الصفحات: ٢٣٢ صفحة
قياس الصفحة: ١٤ × ٢٠سم
عدد النسخ: ٣٠٠٠ نسخة



دار الفكر بدمشق
برامكة مقابل مركز الانطلاق الموحد
ص.ب: (٩٦٢) دمشق–سورية
فاكس: ٢٢٣٩٧١٦
هاتف: ٢٢٣٩٧١٧ – ٢٢١١١٦٦
http://www.fikr.com/
e-mail: info@fikr.com

الطبعة الأولى
ذو الحجة ١٤٢٢هـ
آذار(مارس) ٢٠٠٢م

المحتوى

الموضوع	الصفحة

كلمة الناشر

لقد أراد الناشر أن يكون موضوع هذه الحلقة من الحوارات التي يديرها بين المفكرين دور المثقف في التغيير، فتناول الدكتور الموصللي الموضوع من خلال إشكالية المثقف والسلطة، وتناوله الدكتور صافي من ناحية علاقة المثقف بالنهضة.

ورأى الناشر في حصر الباحثيْن المثقفَ بين زاويتي السلطة والنهضة الحادثين، أزمةً راحا يحفران حولها بحثاً عن جذورها، فأطلق عليها عنوان (جذور أزمة المثقف).

وبعيداً عن حفرياتهما العميقة، ومناقشاتهما الحامية، التي آلى الناشر على نفسه ألا يتدخل فيها، لكي لا يختزلها من جهة، ولكي لا يحرم القارئ متعة تقليب وجهات النظر فيها، وإفراغ الوسع في الترجيح والاستنباط من جهة أخرى .. فإنه يود أن يؤكد أن عجز المثقف عن التغيير، يشكل جوهر أزمته.

فدور المثقَّف إنما يتحدد من خلال قدرته على التأثير في المجتمع والنفوذ إلى ضميره، وتشكيل وجدانه، وصوغ قيمه التي تحدد سلوكه، وتحرك تصرفاته، وذلك هو كنه الثقافة، وبه تتميز عن العلم والمعرفة، فهي ليست نظرية علمية أو معلومات معرفية، بقدر ما هي وجدان وعمل وتطبيق، وبناؤها لا يتم في مدارس التعليم ولا عبر الخطب والمحاضرات إنما يتم في مدرسة الحياة.. ولا يُنجز في مراحل زمنية

محددة، إنما ينجز عبر تواصل الأجيال.. ولا يُنشأ في فراغ على أرض خاوية، إنما هو تراكم وصقل وشحذ وتهذيب، وهو ما عنيناه بالتغيير.

فالتغيير المنشود في ثقافة المجتمع، إنما يتمثل في شحذ ما انثلَم من قيمها، ونفض ما ران عليها من غبار، وصقْل ما اعتراها من صدأ، وإزالة ما تكلس حولها من قشور، نتيجة لطول الأمد، وترك ما فات أوانه، وإضافة ما اقتضته سنة التقدم واطراد الحياة. فهو تجديد وتحديث وتطوير وتعارف وتحاور وتمثل واقتباس وتعايش وتفاعل.

والتغيير، بقدر ما يتطلع الناس إليه ويحبونه، بقدر ما يرفضونه ويخافونه تشبثاً بقديمهم، بحكم الإلف والتقليد والاعتياد، ولا يستجيب له منهم إلا المغامرون من الرواد الذين يعشقون الحق ويبذلون أنفسهم في سبيله.

من هنا كان التغيير عملية شاقة، لا تنفع فيها مقاهي الثقافة، وأبراج المثقفين؛ يلوكونه بألسنتهم من علُ، فلا يكاد المعنيون به يسمعونه، وإن سمعوه لا يفهمونه، ويرومون فرضه عليهم، يلتمسون منحهم حرية التعبير عنه، وينتظرون الإذن لهم به، غير مبالين أحصل التغيير أم لم يحصل.

إن التغيير لا يقوم به إلا أولو العزم من الرسل؛ والآمرون بالقسط من الناس، وهؤلاء يعرفون كيف يخاطبون الناس بما يفهمونه بفطرهم، وكيف يمارسون حريتهم في التعبير عن أفكارهم، ويتحملون مسؤولية كلمتهم، ويطبقونها على أنفسهم أولاً ليكونوا القدوة، و ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ [الرعد: ١٣/١١].

القسم الأول

المباحث

جذور أزمة المثقف في العالم العربي

١- إشكالية الثقافة والسلطة

الدكتور أحمد الموصللي

٢- المثقف والنهضة (جدلية الأصالة والعالمية والنهوض)

الدكتور لؤي صافي

إشكالية الثقافة والسلطة

الدكتور أحمد الموصللي

أستاذ العلوم السياسية والدراسات
الإسلامية في الجامعة الأمريكية في بيروت

تمهيد

تهدف هذه المقالة إلى تبيان جذور الأزمة الراهنة التي يعيشها المثقف العربي عن طريق دراسة توجهاته، سواء العلماني النهضوي أو الإصلاحي السلفي أو الأصولي الإسلامي، من السلطة السياسية ومشاريعها، ومواقف السلطة السياسية منه ومن مشاريعه. ومن ثُمّ تحلل المقالة، من خلال وقفات تاريخية وفكرية وسياسية، أبرز أسباب فشل المثقف في القيام بواجبه التنويري

التجديدي والإصلاحي وتهميش مشروعه، سواء النهضوي التجديدي أو الإصلاحي السلفي أو الأصولي الإسلامي، مما أثر سلباً على مشاريع النهوض والتجديد للفكر وللمجتمع، وساهم في تحويل التيارات الفكرية والثقافية إلى مشاريع تسلطية، فرضت الدولة عبرها استبدادها بالمجتمع وتهميشها لثقافته.

وتتألف هذه المقالة من هذا التمهيد؛ وثلاثة عناوين أساسية:

(١) النهوض أو السقوط.

(٢) الأصالة أو المعاصرة.

(٣) التراث أو الحداثة.

والخاتمة بفائدة البحث.

مع التطور الهائل للعولمة على الصعد الاقتصادية والنقدية والتكنولوجية والسياسية سيكون من الصعوبة بمكان على العالم العربي أن يتجاهل التقنيات الجديدة وأدواتها الفكرية. فبيئة الاتصالات الحديثة أصبحت ضرورية من أجل تفعيل وتوسيع القدرات العلمية والاستفادة منها، وبالتالي شمولية المعارف ودقتها. ومع إمكانية ارتباط معظم الدول العربية بشبكات المعلومات المتقدمة، إلا أن الإفادة منها ما تزال محدودة لأسباب إيديولوجية وسياسية ودينية، مما سيزيد من تخلف العرب من اللحاق بتقدم المعارف والتطور الحضاري. ومع أن المجتمع الغربي

لن يعطي العرب التقنيات المتقدمة جداً، إلا أنه ينبغي على العـرب الحصول، على الأقل، علـى الحـد المسـموح بـه وتطويـره ومحاولـة العمل للحـاق بـالغرب أولاً، ومـن ثـم تجاوزه. إلا أن كـل هـذا يتطلب جهـوداً عظيمـة، لا نقلـل مـن صعوبتهـا، ولكنهـا ليسـت مستحيلة، وبيئاتٍ ثقافيـة وسياسـية منفتحـة، وهـي أيضـاً ليسـت سهلة المنال.

كما أن هناك اليوم، كما كان في السابق غـير أنـه الآن بوتـيرة أسرع ومعولمـة، ترابطـاً متلازمـاً مـا بـين العـامل الثقـافي والعـامل الاقتصادي. فالثقافي يبرر الاقتصادي، والاقتصادي يمنـح الشـرعية للثقافي. لذا نرى اليوم أن الاقتصاد الأمريكـي المعولـم ينعكـس في ثقافة أمريكية معولمة، أو ما يطلق عليه مجازاً (العولمة). ولأن العـالم العربي متخلف اقتصادياً اليوم، تحولـت ثقافتـه إلى ثقافـة متخلفـة. وهـذان العـاملان يرتبطـان بمسألة السـلطة التـي نقلـت النمـوذج الغربي بصورة مشوهة مفرغاً من أسسـه الفكريـة والثقافيـة. إذن، يشكل مستوى الثقافة مع التطور الاقتصادي ركنـا التنميـة، كمـا يرتبط حسن تطورهما بحسن استثمار الطاقات البشـرية التـي هـي أساس العمران والحضارة.

فالتخلف الثقافي والعلمي أدى إلى تخلف الحضارة الإسـلامية، وإلى فقدان الدافع الذاتي للتطور، وإلى الركون إلى ما توصلت إليه

الدوائر العلمية والدينية في العصور الإسلامية الوسيطة أو النقل المشوه عن الغرب. إذ إن الاستبداد السياسي، والذي تمظهر أيضاً في استبداد فكري وتقليد أعمى، منع التطور العلمي الحقيقي وممارسة الاجتهاد بمعنى عام واجتماعي إيجابي، وبالتالي طمس قدرات المجتهدين والعلماء على تطوير الفكر الإنساني. كل هذا أدى إلى فشل المسلمين في تطوير نظام علمي ومعرفي متقدم، يعمل على تراكم التطورات الجديدة في العلوم الأساسية والعلمية والتطبيقية، فتحولت المراكز الثقافية والعلمية إلى مؤسسات تقف على هامش التراث. كما أكمل الغزو الثقافي والسياسي الغربي شلل الإمكانات الداخلية الذاتية، فتحولت المؤسسات الثقافية والعلمية التي تعنى بالدراسات الإسلامية، على سبيل المثال لا الحصر، إلى مراكز تحاول إرجاع المسلمين إلى ثقافتهم الأصلية - ولاحقاً التأصيلية - والمدافعة عن الحضارة الإسلامية في مواجهة تلك الغزوة. هذه الغزوة الثقافية الغربية أنتجت إما انفلاتاً من الإسلام والهروب إلى الثقافة الغربية، أو تقوقعاً في الفكر الإسلامي التقليدي، والهروب إلى ثقافة التراث. منع هذا الهروب إلى الغرب وإلى تراث المسلمين من العمل على إيجاد صيغة واقعية، علمية وسياسية وثقافية، تعمل على الارتفاع بوعي المجتمع إلى استقلال حقيقي، علمي وتكنولوجي وسياسي وأوجه الحياة الأخرى. بل على العكس من ذلك، أفضت كل هذه الأمور إلى

إلحاق المجتمع بالدولة، وإلحاق الدولة بالمراكز العالمية المتقدمة تكنولوجياً وصناعياً وعسكرياً.

كما أن العالم العربي اليوم، ومعه المثقف، يعاني من فقدان تلك الفكرة النهضوية الواعدة بمستقبل خال من الاستعمار والتجزئة والتبعية. فهو يقف اليوم حائراً أمام انشطار الدولة إلى تركيباتها البدائية، من عشائرية وطائفية ومذهبية وقطرية، وكذلك فاقد الأمل من فقر المجتمع، إلى دعاة القومية والليبرالية والاشتراكية والإصلاحية ومشاريعها وإفلاس مشاريعها الاقتصادية. فالمثقف الليبرالي لم يتمكن من الاندماج عضوياً في مجتمعه، مما منعه من إنتاج وعي مجتمعي قادر على التغيير. أما المفكر القومي، ومعه القومية، فقد عاش - كما عاش المفكر التقليدي - في حالة عقائدية، لا عقلانية؛ ومع أن الفكر القومي، رفع في أغلب الأحيان، شعار العلمانية في التسويغ الديني، عبر محاولته علمنة الدين الإسلامي، الذي هو في حد ذاته نفياً للعلمانية بالمفهوم الغربي، إلا أن فكرة النهضة تحولت إلى فكرة تنموية مسطحة، تغاضت فيه عن مسائل التخلف والاستبداد والوعي. فالاشتراكية، مثلاً، عملت في العالم العربي على تبرير الاستبداد، وقمع الوعي باسم العدالة الاجتماعية، متجاهلة البعد الإنساني والاجتماعي والديني للمجتمعات العربية. فكانت التنمية عملية مشوهة وغير قادرة على تحديث أسس المعاش الاجتماعي

والسياسي؛ كما لم تتمكن من خرق الوعي التقليدي السائد، لأنها لم تُبنَ على أساس معرفي حقيقي بل على تهميش الوعي وتقليد الغرب[1].

١- النهوض أو السقوط

كانت الإمبراطورية العثمانية قد شهدت قبل ذلك إبان القرن الثامن عشر تهديداً حقيقياً لوجودها بفعل العوامل الخارجية، مثل الثورة العلمية في أوربا التي تمثلت في قوة عسكرية واقتصادية. وتمكنت رابطة الجامعة الإسلامية العثمانية من رفع الدعوة إلى الوحدة الدينية والرابطة الإسلامية. وقد دعا جمال الدين الأفغاني إلى عدم التفريق بين مسلم عربي وآخر عجمي، لأن الدين يتأسس على العقيدة، لا على الأقوام والقبائل . إلا أن النظام الإقطاعي للدولة العثمانية التي تركز على السخرة شلّ التطلعات القومية. فكان لوصول محمد علي باشا إلى السلطة، في كل من سورية ومصر، الأثر الكبير في تحجيم مرتكزات النظام الإقطاعي، وظهور قطاعات إنتاجية أخرى. وعندما أراد محمد علي توحيد مصر وسورية في دولة واحدة، حاربته أوربا عبر دعم السلطان العثماني. كما كان لسياسة (تركيا الفتاة) الأثر المهم في تسليط

(١) عبد الرزاق عيد، أزمة التنوير: شرعنة الفوت الحضاري ٥-١٢، دمشق: الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٧م.

الضوء على القضايا العربية، و من ثم تمت القطيعة مع (تركيا الفتاة)[١] .

لذا، يحدد الدكتور عبد الملك المرحلتين الأوليين للحركة الوطنية في مصر، مثلاً، بالمواجهة التصادمية مع الغرب:

الأولى، مرحلة النضال ضد الهيمنة الأوربية وإعادة بناء الدولة الوطنية المصرية (١٧٩٨-١٨٨٢م).

والثانية، مرحلة النضال ضد الاحتلال البريطاني في سبيل الاستقلال والديمقراطية (١٨٨٢-١٩٣٩م).

وركزت المرحلتان على وجوب قيام الثورة الوطنية الديموقراطية. هذا من الناحية السياسية[٢] .

أما من الناحية الفكرية، فقد نقلت الصدمة عبر أول بعثة أوفدها محمد علي إلى فرنسا، وعبر عنها الشيخ رفاعة الطهطاوي في كتابه (تخليص الإبريز في تلخيص باريز) الصادر عام ١٨٣٤م. وقد أسس الطهطاوي في هذا الكتاب لبداية توليفية لشعارات الثورة الفرنسية، من حرية وعدالة وإخاء، مع الإسلام وتقاليده؛ وكذلك الأمر مع مفهوم الوطن. وأصبح للطهطاوي تيار فكري

---

(١) انظر مثلاً: ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، بيروت: دار النهار، ١٩٩٧م.

(٢) عبد الملك، الفكر العربي في عصر النهضة ص٦٨، بيروت: دار الآداب، ١٩٧٨م، ط ٢.

قدم للعالم العربي أسس النهضة الليبرالية. كما لحق بالطهطاوي قادة ومفكرون كبار، مثل: أديب إسحاق، وفرح أنطون، وشبلي شميل، وعبد الرحمن الكواكبي، وعبد الله النديم، ومصطفى كامل، وسلامة موسى. كما تأثر مفكرون إسلاميون بأفكاره وأفكار الثورة الفرنسية، أمثال: جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده[١]. كما أن تلامذة محمد عبده، كأحمد لطفي السيد، وقاسم أمين، وأحمد فتحي زغلول، وسعد زغلول، ارتبطوا بالفكر الليبرالي، وكذلك الأمر مع شيخ الأزهر مصطفى عبد الرازق، وأخيه علي عبد الرازق، وأحمد أمين، وخالد محمد خالد[٢]. إلا أنّ الدكتور عيد يعتبر أن الغرب أخرجنا من التاريخ عبر أعماله الاستعمارية الاستيطانية، فالغرب يعتبرنا الآن خارج التاريخ أو على هامشه، وهو يملي تشكل الحضارة الكونية[٣]. وكذلك يرى

(١) رئيف خوري، الفكر العربي الحديث، بيروت: دار المكشوف، ١٩٤٣م.

(٢) في هذا الموضوع وتفرعات الليبرالية، انظر عبد الملك، الفكر العربي، ص ٩١-٩٨.

(٣) عبد الرزاق عيد، أزمة التنوير، ص ٣٥،٣٧ في موضوع التراث، راجع حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، بيروت: دار الفارابي، ١٩٩١م. والطيب تزيني، مشروع رؤية جديد منذ بداياته حتى المرحلة المعاصرة، ج ١. من التراث إلى الثورة، دمشق: دار دمشق للطبع والنشر، ١٩٧٩م، ج ٢. الفكر العربي في بواكيره وآفاقه، دمشق: دار دمشق للطبع والنشر، ١٩٨٢م. حسن حنفي، التراث والتجديد: موقفنا من التراث، القاهرة: مركز للبحث والدراسات، ١٩٨٠م. ومحمد عابد الجابري، نحن والتراث، بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠م.

الدكتورشكري نجار: أن مفهوم التقدم عند مفكري النهضة العرب لم ينتقل إليهم ابتداءً من فلاسفة التنوير الأوربيين، بل جاء من وعيهم للهوة التي تفصل عالم العرب والشرق والإسلام عن عالم الغرب، ومن قراءاتهم لابن خلدون ومشكلة العمران، ووعيهم لحالة التدني والتقهقر[1].

ويقول سليمان موسى: إن محاولات العرب الأولى، سواء كانت من قبل المصريين بقيادة إبراهيم باشا أو من قبل الوهابيين، فشلت في إنشاء الدولة العربية، وتوحيد بلاد العرب. ويحدد سلامة موسى، كما حوراني، النصف الثاني من القرن التاسع عشر نقطة بداية التفكير القومي، حيث أخذ المثقفون العرب في سورية يؤلفون الجمعيات الأدبية والسرية الداعية إلى الإصلاح؛ ومن رواد تلك الفترة عبد الرحمن الكواكبي ونجيب عازوري.

دخلت الليبرالية مصر في أثناء النهضة الحديثة بعد الحركة الإسلامية الأولى. ففي عام ١٨٧٠م أُسس أول برلمان في العالم العربي، وقادت الليبرالية عدة معارك لبناء الدولة الحديثة، فتكونت الروح الوطنية المستقلة، وقامت الثورات الوطنية، مثل ثورة

(١) إبراهيم مراد، حول تحديد مفهوم النهضة في الفكر العربي المعاصر، الفكر العربي، ع ٣٩-٤٠، سنة ٦، ص ٩-١٦، ١٩٨٥م؛ شكري نجار، (مفهوم التقدم عند المفكرين العرب في عصر النهضة)، الفكر العربي، ع ٣٩-٤٠، سنة ٦، ص ١٧-٣٠، ١٩٨٥م.

١٩١٩م، كما قامت معارك الشعر الجاهلي، والتصوير الفني في القرآن، والإسلام وأصول الحكم. إلا أن الليبرالية انتهت إلى عكس ما بدأت به، فتحولت إلى قهر وكبح وفساد، وسيادة الأقلية على الأغلبية، حتى قامت الثورات العربية ضدها. وكذلك، أدى العامل الخارجي، أي الاستعمار والإمبريالية، إلى ربط الليبرالية بالرأسمالية.

وبعد الحرب العالمية الأولى أعلن الشريف حسين ميلاد الثورة العربية عام ١٩١٦م وبعد سقوط حكم الفيصل على بلاد الشام عام ١٩٢٠م، انتشرت القومية العربية، وعززتها التطورات اللاحقة، من حروب عالمية وسقوط السلطنة، ومن طروحات علمانية لفصل الدين عن الدولة، وإعادة الاعتبار إلى العاملين اللغوي والحضاري. . وقد اتخذ علماؤه وزعماؤه والسوريون الموجودون في الحجاز في تشرين الأول (أكتوبر) ١٩٢٦م قراراً بإنشاء دولة عربية، و بالمناداة بالشريف حسين ملكاً عليها[١] . ومن هؤلاء المفكرين الذين دعوا إلى مثل هذه الأطروحات نجيب عازوري، وبطرس البستاني، وساطع الحصري. وقد اعتقد مثقفون عدة بضرورة الاقتداء بصيغ أوربية في عملية بناء الدولة الحديثة[٢] .

---

(١) سليمان موسى، الحركة العربية الفصلين الثاني والثالث، بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٧م.

(٢) ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٧م.

إن تاريخ العالم العربي ما بين الحربين، هو تاريخ الحركة الوطنية التي أرادت الاستقلال. لكنها طرحت مسألة الإصلاح الديني السياسي عبر بوابة الثقافة الأوربية (مثل طه حسين، ومنصور فهمي، وعلي عبد الرازق، بالإضافة إلى شبلي شميل، وسلامة موسى، وفرح أنطوان). إلا أن معظم مفكري الإسلام وجدوا أن أسباب التمدن عائدة بالدرجة الأولى لنهضة العلوم في الغرب[1] . فالعلم يجب أن يكون قيمة في حد ذاته. إلا أن الحركة القومية الوطنية رفعت شعار الإيديولوجيا، (أدلجة العلم)، وكذلك فعلت مع الدين وكل فروع المعرفة الأخرى.

ومن الجدير ذكره، والمؤسف في آن، أن العديد من المفكرين يحددون عوامل النهضة بعدة قضايا خارجية فرضت قهراً على العالم الإسلامي، منها على سبيل المثال:

١- الحملة الفرنسية على مصر (١٧٩٨-١٨٠١م).

٢- البعثات العلمية إلى أوربا، والتي ابتدأ بها محمد علي باشا، ثم استقدام الخبراء والتقنيين الفرنسيين ابتداءً من العام ١٨٢٠م.

٣- انتشار حركة تبشيرية واسعة في البلاد العربية في القرن التاسع عشر، فأنشئت جمعيات عديدة، نشطت في ميادين الترجمة،

---

(١) فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العصر الحديث، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١م.

وتحديث اللغة العربية، مما كان له الأثر الكبير في نهضة فكرة القومية. كما كانت هناك حركة أدبية كبيرة في بلاد الشام، اقتصرت على نشر الكتب الدينية. أما محمد علي فقد أراد ترجمة الكتب الأوربية كوسيلة من وسائل تحديث الدولة؛ كما نشر الأوربيون الجمعيات العلمية والأدبية في جميع أرجاء العالم العربي، مثل جمعية الآداب والعلوم (١٨٤٧م)، والجمعية العلمية السورية (١٨٦٩م)، وجمعية شمس البر (١٨٩٦م)، والتي كانت فرعاً لجمعية اتحاد الشبان المسيحيين[١] .

إلا أنّ جمال الدين الأفغاني (١٨٣٩-١٨٩٧م)، ومحمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥م) نظرا إلى ضرورة دراسة مقومات الحضارة الغربية، والعناصر التي يمكن للمسلمين اقتباسها عن أوربا، دون التفريط في العقائد الدينية والحضارة الإسلامية، وطالبا بالتمييز بين الإسلام ديناً والإسلام حضارةً. فالسياسة عندهما لها دور مهم في تخلف المسلمين[٢] . وقد مهد جمال الدين الأفغاني لتيار فكري، قطع صعوده لاحقاً التيار القومي العلماني، الذي استلهم الفكر الليبرالي الغربي عامة، وأفكار الثورة الفرنسية خاصة؛ فتتلمذ على

---

(١) علي محافظة، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة (١٧٩٨-١٩١٤م) ص٢٣-٣٤، بيروت: الأهلية للنشر.

(٢) ماجد فخري، الحركات الفكرية وروادها اللبنانيون في عصر النهضة (١٨٠٠-١٩٢٢م)، بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٩٢م.

الأفغاني محمد عبده الذي أصبح محور جيل كامل من الأدباء، أمثال لطفي السيد، ومحمد حسين هيكل، وأحمد أمين، الذين تهافتوا على رهن فكرهم بالفكر الغربي وقطعه عن الفكر الإسلامي. لذا ظلت الفكرة النهضوية فكرة مبسطة، لم تلامس البنية الأساسية للمجتمع. إذ إنها تبنت دون قيد أو شرط خصوصية الفكر الغربي وعممته على العالم العربي والإسلامي. هذا العمل ساهم في تعطيل الثقافة الإسلامية من جهة، وفي تبعية حركات التحرر التي استعملت أدوات السيطرة الغربية نفسها، من جهة أخرى. من هنا تم استبدال القوى الغربية التسلطية وجيوشها، بقوى عربية تسلطية، رفعت، مثل القوى الغربية، شعارات الحرية والتنمية، والعلم والعلمانية.

فعملية التحدي بين الإسلام والعرب من جهة، وبين الغرب من جهة أخرى، رسمت إذن معالم الفكر النهضوي، الذي تطور وسط التجزئة الإقليمية والاجتماعية. لذلك تحولت حركة الإصلاح الإسلامي إلى حركة ربطت الانحلال السياسي بالانحلال الديني. وقد شن الأمير أرسلان حملته المضادة على الغرب ومزاعمه الحضارية والمدنية، فصادر الاستعمار الفرنسي كتبه ومؤلفاته. ولهذا لقبه السيد محمد رشيد رضا بأمير البيان. أما كتابه (لماذا تأخر المسلمون، ولماذا تقدم غيرهم؟) فهو ثورة

موجهة ضد عالمي الإسلام والغرب[1] . ويرى الأمير أرسلان أن سبب التخلف هو افتقاد المسلمين للعلم، وهو ماوافقه عليه جمال الدين الأفغاني، ورفاعة الطهطاوي، وخير الدين التونسي. أما الإسلام فهو مدني؛ ولذا، فإن الإيمان العميق بالعقيدة الداعية إلى الوحدة، والثائرة على الجهل، والمناهضة للظلم، كان الدافع إلى قيام دولة العرب والمسلمين وتوسعها. أما تخلف وانحطاط المسلمين فهما نتاج فقدان ذلك الإيمان، و بالتالي، العلم والقوة[2] . إن الأمير شكيب أرسلان، والذي عايش الهزائم والانتصارات، وعصر الانحطاط والنهضة، يمثل التيار النهضوي الإسلامي في مواجهة التحدي الغربي. فقد كرس كتاباته لإثبات قدرة الإسلام على النهضة وقدرة العروبة على التصدي. إلا أن هذا التيار لم يتمكن، لأسباب سنوضحها لاحقاً، من التحول إلى تيار شعبي سياسي واجتماعي.

وبالرغم من أن قراءة عصر نهضة للتراث، هي دعوة إلى التكيف مع العصر الحديث، وتوظيفه في مسيرة نهوض، فهي أيضاً اعتراف بسمو الفكر الغربي الحديث، ومركزيته في قراءة التراث الإسلامي. لذلك تحول الفكر النهضوي أو التنويري إلى فكر

(١) صالح زهر الدين، (نهضوية الأمير شكيب أرسلان)، الفكر العربي، ع ٣٩-٤٠، سنة ٦، ص ١٧٠-٢٠٥، ١٩٨٥م.

(٢) زهر الدين، نهضوية، ص ١٧٢-١٧٦.

تلفيقي، حاول دمج أفكار عدة تمثل القومية والديموقراطية والاشتراكية في فكر تراثي فضفاض وانتقائي. إذ إنه كان فكراً قائماً على مجتمع يتجزأ ويتآكل بعد سقوط الدولة العثمانية، فتحول فكر النهضة إلى فكر سياسي استقلالي كفاحي، وتغاضى عن البعد الفكري والفلسفي.

لقد خرج فكر عصر النهضة إذن من تقاطع الثقافة الإسلامية التقليدية مع الثقافة الغربية الحديثة، وفي لحظة سقوط الدولة الإسلامية الجامعة. فتحولت العلاقة مع الغرب إلى سؤال حول عوامل السقوط. إن ولادة ثقافة عصر النهضة جرت في مرحلة ضعف الأمة العربية والإسلامية؛ فتشوهت الأسئلة، وكذلك الإجابات عنها. وهكذا مثل التراث إحدى الإشكاليات المطروحة لدى رجال النهضة ومحور حوارات المثقفين، سواء كانوا رجال دين أو ليبراليين أو تقنيين. كانت قراءة عصر النهضة للتراث، بالتالي قراءة الاصطدام والمواجهة مع الغرب، وبالتالي كان المثقف خاضعاً للشروط نفسها التي ُقرئ فيها التراث. فقد كانت القراءات، على تعدادها، قراءات في رؤية الماضي الحاضر الآن فينا، وواقع الحال المتمزق والمؤلم، والتطلع إلى مستقبل مجهول. لذا يصف تيزيني هذا المشروع النهضوي بالهجين، ويرى حنفي غربته واستلابه، بينما يرى الجابري انقطاعه عن الواقع. كل هذه الأمور تشير إلى حدة الصدمة مع الغرب، وتصدع الرؤى في قراءة

من قرأ التراث. يمكننا القول أن الموروث الثقافي المحلي وقع حقيقة تحت هيمنة الفكر الثقافي العالمي في مرحلة التوسع الرأسمالي الاستعماري، فخضع له بحجة استيعابه[١].

على سبيل المثال، إن قول الدكتور عيد بأن الكواكبي كان يدعو إلى فصل الدين عن الدولة، هو قول صحيح. إلا أن الكواكبي لم يكن ليضع هذه الأطروحة بيد السلطان العثماني، أو السلطة التي قامت بعد ذلك، كأداة قمع اجتماعي وسياسي ضد الغالبية العظمى، بل كان هدفه بالضبط تحرير الغالبية من القمع باسم وحدة الدين، وباسم الحاكم، المستخلف (إلهياً) على الرعية. إلا أن النخب والدولة القومية وظفت لاحقاً هذا الفصل من أجل تكريس سيطرتها المطلقة على الدين والدنيا، فسخرت دين الجماعة لخدمة دنيا النخبة[٢].

ومع أن فصل الدين عن الدولة، أو الدنيا، قد يكون مبدأ معتبراً في الفكر الغربي والنهضوي، مما حوله إلى مبدأ تمكين وتفعيل، إلا أنه في الفكر الإسلامي والنهضوي، وكيفية ممارسة النخب له، تحول إلى مبدأ تخوين وإضعاف. إن مثل هذه المبادئ، كالعلمنة وفصل الدين عن الدولة، لا يمكن النظر إليها فقط من وجهة نظر ثقافية محضة، بل لا بد من الأخذ بمفاعيلها في واقع اجتماعي معين، وكيفية توظيفها لخدمة المصالح العامة.

(١) عبد الرزاق عيد، أزمة التنوير، ص ١٥.
(٢) عيد، أزمة التنوير، ص ٤.

ويؤكد، مثلاً، عبد الرحمن الكواكبي، في (طبائع الاستبداد)، أن الداء الذي سبب الانحطاط هو الاستبداد السياسي، أما الدواء فهو الشورى الدستورية. فأصل الداء سياسي، لكن ارتباط السياسة بالدين يؤدي عند انحطاطها إلى انحطاط الدين، وتشتت الأمة. والاستبداد عنده هو صفة الحكومة المطلقة التي تتصرف كما تشاء بشؤون الأفراد والجماعة. فالاستبداد الديني أصل للاستبداد السياسي، فالأول يقوم على الخوف، والثاني على الجهل. لذا، فإن الإصلاح يجب، عند الكواكبي، أن يؤدي إلى العودة بالإسلام إلى التوحيد الخالص، ورفض السلطوية الدينية التي ألصقت في تفسيراته. فأولو الأمر أساؤوا استعمال السلطة[1] .

لقد اعتبر عبد الرحمن الكواكبي أن الاستبداد هو الإشكالية المركزية في أي نهضة، سواء كانت فكرية أو اجتماعية. ورأى أن غياب المجتمع المدني وسيطرة الاستبداد يمنعان المعرفة الحقة. فالاستبداد ضده العلم، و لا نهضة دون مناهضة الاستعباد. أما دور المثقف فهو الاهتمام بعلوم الحياة، مثل الفلسفة العقلية، وحقوق الأمم والسياسة المدنية. ويؤكد الكواكبي على الجانب العملي للوظيفة المعرفية. فالاستبداد عنده أصل كل فساد، فهو

---

(١) في فكر الكواكبي، راجع جورج كتورة، (طبائع الاستبداد ومصارع الاستبداد، الفكر العربي) ع ٣٩-٤٠، سنة ٦، ٢٠٨-٢٢٩، ١٩٨٥م.

يفسد العقل والعلم والدين[١]. لذا، فعلى المثقف الاندماج في أمته ومجتمعه لإزالة الجهل والاستبداد، وتنعكس هذه المقولة على جدلية المعرفة والسلطة. وترتبط النهضة إذن بمعرفة متنورة، ويرتبط الانحطاط بسلطة مستبدة. فالاستبداد يمنع التربية الصحيحة والمعرفة الحقة. ولهذا، كانت الأولوية عند الكواكبي تحرير العقل وإقامة مجتمع العدالة والحرية والشورى. وهكذا، يُرجع الكواكبي انحطاط الأمم إلى تحول الدين إلى عبادة ونسك فقط، مما يؤي إلى الانحطاط السياسي، والتهاون بأمور الدنيا والدولة[٢].

حاول خطاب النهضة التمييز بين نسقين من المعرفة، واحد إلهي وآخر إنساني؛ وبذلك حاول رفع النص المقدس الإلهي خارج الأطر المعرفية والاجتماعية والسياسية الحديثة. لقد اعتقد مفكرو النهضة أن إعادة قراءة الإسلام، من وجهة نظر ليبرالية، تسمح بقيام الثورة القومية الديموقراطية تحت غطاء الإسلام نفسه، وبذلك تحول الإسلام إلى تبريرات مفهومية للديموقراطية والتمدن والتكافل الاجتماعي. فالمدنية الحقيقية، حسب محمد عبده، مطابقة للإسلام.

---

(١) عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستبداد، بيروت: مؤسسة ناصر ص٥٠-٦٧، ط ٢، ١٩٨٠م.

(٢) الكواكبي، طبائع الإستبداد، ص ٩٩-١١٣

ومن هذا المنطلق، يصنف محمد أركون المثقفين المسلمين إلى قسمين:

أولاً، التحديثيون المنفتحون على تأثيرات الثقافة الغربية، أو على الاشتراكية العلمية.

ثانياً، التقليديون الملتصقون بالقيم الإسلامية. ويرى أركون أن وعي المثقف الإسلامي قد ارتبط أساساً بالقرآن، وعاش حالة تأويلية، تطورت في أثناء مرحلته التاريخية الأكثر ديناميكية وإنتاجاً. وهو الآن يواجه كل التواترات والأزمات المتولدة عن المجابهة بين التراث الحي والحداثة، بسبب انقطاعه عن أصوله الأساسية، وقربه من الغرب الحديث. هذا القرب مع الغرب ولد إيديولوجية مقاومة شوهت القدرة على نقد التراث الحي. ومن ثم فإن أهم الصعاب التي يواجهها المثقف الإسلامي تتمثل في:

أولاً، انغلاق آفاقه الفكرية، واكتشافه الهش للثقافة الغربية البورجوازية، مما ساهم في اختلال توازن الوعي عنده.

وثانياً، أزمات حروب التحرر الوطني السياسي.

وثالثاً، النضال ضد التخلف وسط مخاطر إيديولوجية[1].

ومن هنا يرى أركون أن الوعي الإسلامي يتمحور على تجربة

---

(١) محمد أركون، تاريخية الفكر الإسلامي، ص ١٣٦-١٣٨، بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٨٦م.

المدينة كأسطورة العصر التأسيسي، ويتمركز على أفكار ابن حجر العسقلاني وأسلافه، و يدور حول مسألة الخلافة والإمامة. لذا، لم يعالج المثقف الإسلامي مسألة التراث في إطار تحليلي، ولم يحاول إعادة التأصيل، أو إعادة دراسة الأصول[١].

ويحاول الدكتور برهان غليون في كتابه (اغتيال العقل) تصوير محنة الثقافة العربية على أنها تدور بين السلفية والتبعية، إلا أنه يعتقد أن التراث يشكل ثقلاً نوعياً، يمنع الجماعة من التحول إلى ورقة في مهب الريح والجريان وراء كل بدعة وصرعة[٢]. . . وهذا يشكل قيداً على النخبة، التي يمكن أن تجنح مع غياب أي مقاومة ثقافية، وتقوية لسلطتها. إلا أن الدكتور عبد الرزاق عيد يعتبر أن مثل هذا التقديس لحضارة الأمة التراثية، سيمنع أي ثقب تنويري من أن يتخلل عباءتها الأصلية، بل إن أي تجربة تحديثية، تضع الأمة في قلب العالم والعصر، سيعتبرها فعلاً سلطوياً نخبوياً، تقوم به السلطة العربية لتجريد الغالبية الشعبية... ولذلك يعترض الدكتور عبد الرزاق عيد على رؤية برهان غليون بأن العلمانية غدت أداة قمع اجتماعي وسياسي، تمارسه النخب الحاكمة ضد الغالبية الشعبية[٣].

(١) أركون، تاريخية الفكر، ص ١٦- ٢٢

(٢) برهان غليون، اغتيال العقل: محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، ص ٢٩٨، بيروت: دار التنوير، ١٩٨٥م.

(٣) عيد، أزمة التنوير، ص ٢٤.

ويرى الدكتور رضوان السيد أن الفكر العربي المعاصر ورث هيمنة وطغيان المسألة السياسية، وعدم الاهتمام بالمسائل الاقتصادية والاجتماعية من الفكر الإصلاحي. إذ إن الفكر العربي اعتبر أن الدولة هي مفتاح التقدم. فعمليات التحرر والتقدم، كما هو حال الاستبداد والتخلف، ارتبطت مع قيام وزوال الدول. وينطبق هذا النقد عند الدكتور السيد على جميع المفكرين في العصر الحديث، من الطهطاوي والتونسي والأفغاني والكواكبي، ولطفي السيد، إلى حسن البنا، وسيد قطب، مروراً بزكي الأرسوزي، وميشيل عفلق[1] .

لكن طغيان المسألة السياسية في الفكر الإسلامي ليس بالأمر الجديد، بل يمكننا القول: إنه من تراث الفكر الإسلامي في العصر الوسيط، حتى أن ابن خلدون ربط قيام وزوال الأمم والحضارات، أو الانتقال من البداوة إلى الحضارة بالأنظمة السياسية؛ كما ربط الفقهاء الكبار، من أمثال الماوردي، وابن تيمية، وابن جماعة، مشروعية تطبيق الشرعية بوجود أي سلطة سياسية، حتى ولو اغْتُصبت الخلافة. فلم يهتم هؤلاء الفقهاء وغيرهم من علماء الدين في الأمور المعرفية الحقة، بل كان جل اهتمامهم منصباً على مسائل السلطة وتفريعاتها، وضرورة تطبيق

(١) رضوان السيد وعبد الإله بلقزيز، أزمة الفكر السياسي العربي، ص ٨٢-٨٤، بيروت: دار الفكر المعاصر، ٢٠٠٠م.

الشريعة، وبأي ثمن. أما المفكرون المهتمون بشؤون المعرفة الحقة، والجدل بين الديني والدنيوي، والمعرفة الدينية والمعرفة العقلية، فقد تم تهميشهم وتغييبهم، وكذلك تم تهميش المجتمع (أو الأمة!). وهذا التهميش مازال قائماً حتى اليوم، سواء في الدولة العربية الإسلامية، التي تجد مشروعيتها في الفكر الإسلامي التاريخي الفقهي، والسياسي المنقطع، عن شجون وشؤون العصر، أو الدولة العربية القومية، التي تستمد شرعيتها من فكر قومي علماني مقطوع عن شجون وشؤون المجتمع، وكذلك مرتبط عن قناعة أو عدمها بالعالم الغربي المهيمن على كل الأمة العربية.

إلا أن عمق الهزيمة الحضارية مع الغرب، أدى إلى نشوء وعي مشوه، لم ينظر إلى الاستبداد بوصفه ركن الانحطاط، بل اعتبر أن الدين هو سبب هذا الانحطاط، فولد أزمة هوية، لم تتمكن الهوية الوطنية والقومية من تجاوزها. وتحول الاستبداد الفكري والسياسي إلى مشروع لنهضة الأمة عبر القومية العلمانية المفروضة من نخب تقطعت وانقطعت عن الفئات الشعبية، فتحول المجتمع إلى مجتمع بطريركي حديث، وظفت فيه الدولة المثقفين من أجل إنتاج إيديولوجيا استبدادية شعبوية، تبيح تدمير المجتمع الأهلي وقواته وممثليه، وإنتاج مجتمع معولب على طريقة النخب العشائرية والطائفية والعائلية. في هذا الواقع فقد المثقف الليبرالي قدرته على التأثير في المجتمع الذي اعتبره تقليدياً، والدولة التي اعتبرته تابعاً لها.

ويؤرخ لنا الدكتور أنور عبد الملك لبدء الفكر القومي العربي الحديث، فيرى أن الفكر العربي الحديث جاء نتيجة لقوة دفع الحركة الوطنية التحررية في العالم العربي منذ الحرب العالمية الأخيرة، خاصة بعد أن أثارت الانتصارات الأولى لتلك الحركة الوطنية التحررية، حملات الاستعمار والصهيونية. . . حتى أصبح لا مفر من التصدي لحركة الفكر، الفكر السياسي والديني، أولاً، ثم ما هو أعم وأعمق . ونعني به وجهة الفكر المصري والعربي عقلاً ووجداناً، ونظرته إلى العالم، ووعيه بدوره كشخصية حضارية ومتميزة مع الشخصيات الحضارية والثقافية والقومية الأخرى التي يتكون منها عالمنا المعاصر[1] . ويعترض الدكتور عبد الملك على رؤية الفكر المصري والعربي على أنه نتاج لمؤثرات أجنبية أوربية في البداية، ثم غربية عموماً، أو على الرؤية بأن هذا الفكر يوازن بين الفكر العربي والفكر الغربي، ويدين (العملاء الحضاريين) للاستعمار الغربي، كما يدين المثقفين السلفيين الذين يرددون صدى كتابات المستشرقين وآرائهم في فكرنا العربي، وهذا انطلاقاً من المفهوم الرجعي للإسلام والعالم العربي. كما يرى أن التيار القومي يحافظ على الأصالة والتراث في وجه الموجة الغربية عموماً، وفي وجه الاستعمار والصهيونية، وكذلك الفلسفة المادية[2] .

---

(١) أنور عبد الملك، الفكر العربي ، ص ٩-١٠.

(٢) عبد الملك، الفكر العربي، ص ١١- ١٣.

على عكس ذلك، يؤكد الجابري على الطبيعة المزدوجة للغرب الذي لم يعد فقط مرجعاً عند قوى التجديد، بفعل الأصول التراثية وحدها، بل أصبح النموذج الغربي ذاته يفرض نفسه كأصل جديد ينتمي إلى المستقبل وليس إلى الماضي. هذا أدى إلى تطور نوع آخر من الصراع من أجل تحديد الأصول والنماذج: فهناك فريق يتمسك بالأصولية التراثية العربية الإسلامية، وفريق يدعو إلى الأصولية الحداثية الغربية. وهكذا، انقسمت القوى النهضوية العربية على نفسها؛ فهناك فريق يعتبر الغرب هو الخصم الأول، ويحاول محاربته عبر تطوير الدولة العثمانية وتقوية الخلافة الإسلامية وتجديدها؛ أما الفريق الآخر فينظر إلى السلطة العثمانية على أنها الخصم التاريخي المسؤول الأول عن الانحطاط، و بالتالي حاول إيجاد الصيغ الملائمة للتحالف مع الغرب، للتخلص من الحكم العثماني. فأصبح الخيار السياسي والإيديولوجي هو إما الوقوف مع الغرب أو ضده. وهكذا، يخبرنا الدكتور الجابري أن قوى النهضة العربية وجدت نفسها في وضعية معقدة، من سماتها تحالف بعض فصائل قوى التجديد والنهضة مع خصمها التاريخي الداخلي المتمثل في قوى التقليد والمحافظة، وتحالف فصائل أخرى من القوى ذاتها مع خصمها الوطني والقومي الخارجي، أي الغرب[١] .

(١) محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ص ٢٨-٢٩، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط ٢ ١٩٩٠م.

٢- الأصالة أو المعاصرة

يرى الدكتور الجابري أن الاستعمار دمر ثقافة الشعوب، ولهذا، فإن الوعي بالتدمير الثقافي أصبح وعي النخبة المثقفة، كما أن رد الفعل ضد هذا التدمير كان من النخبة ذاتها. وهذا هو الإطار العام لإشكالية الأصالة و المعاصرة (أو الحداثة)؛ ذلك أن الاستعمار لم يستطع تدمير الثقافة العربية الإسلامية أو التراث الحي؛ ولذا، نشأت إشكالية الأصالة والمعاصرة. فالدعوة إلى الأخذ بالتراث، يشكل سلاحاً إيديولوجياً لمقاومة القوى الاستعمارية، وليس فقط كأسلوب للنهضة، كما كان عليه الحال زمن الأفغاني وعبده، كما أنه يشكل الشعور بعمق الهوة التي تفصل بين التراث ومضامينه المعرفية والإيديولوجية والمعيارية، وبين الفكر العالمي المعاصر، ومنجزاته العلمية والتقنية، ومعاييره العقلية والأخلاقية[1] .

وهكذا نبعت ثنائية الأصالة والمعاصرة من إشكالية التسليم بتطور حركة التاريخ، وهي مقولة تسربت إلى كل العلوم الاجتماعية المعاصرة، وإلى كل الأمور الثقافية، حيث إنها اعتبرت أن للتاريخ مساراً واحداً متصاعداً، فكل مرحلة تتقدم على سابقاتها، وتشكل تطوراً لها. لذلك على كل المجتمعات أن

---

(١) الجابري، إشكاليات، ص ٣٢-٣٤.

تلحق بالمسار نفسه من أجل الالتحاق بركب التقدم. إذن، من خلال هذا السياق تطور مفهوم الأصالة، ليعبر عن السلوك والنظم التقليدية، وكذلك تطور مفهوم الحداثة ليعبر عن السلوك والنظم العصرية التي توصل إليها الغرب. إذن فقضية الأصالة والحداثة تقوم على:

أولاً، رؤية معيارية للزمن، تقوم على أن الانتقال من نقطة زمانية إلى أخرى أكثر تقدماً منها يعني الانتقال من حال إلى أحسن منه، وأن الزمن في حد ذاته يعتبر معياراً.

فالتقدم الزمني أو السير الزمني يعني تقدماً بشرياً وتحسناً في حياة الإنسان. وهذه مسلمة فاسدة لا يمكن إثباتها عبر التاريخ الإنساني. فالتقدم في الزمن، قد يعني انهياراً في الحضارة، وقد يعني تقدماً، ومن ثم فهو فعل محايد لا يمكن أن يفسر شيئاً، ولا يمكن أن يكون معياراً، ومن ثم فالمقارنة بين القديم والجديد لا يعني شيئاً ذا قيمة ولا تقدم معياراً صحيحاً. إلا إذا أخذنا تجربة تاريخية لحضارة معينة، واعتبرناها المعيار الذي عليه تقاس باقي الحضارات. «إذن لم تتأتَ هذه الإشكالية من مؤامرة أو خطة تآمرية، بل جاءت بصورة تلقائية في ظروف تطور الأمة في آخر قرنين. فقد أدى الشعور بالهزيمة الحضارية إلى استلاب أمام الثقافة الأوربية، وقد ساعد على ذلك ودعمه كثقافة عامة انبهار النخبة المثقفة بنمط الحياة الأوربي، واعتبارهم إياه النسق الإنساني

الأرقى، ولعل تحليل مؤلفـات (رفاعـة الطهطـاوي) و(خـير الديـن التونسي) وغيرهم ممن وصفوا الحياة الأوربية وصفـاً دقيقـاً يـدرك مدى الانبهار بمجمل الثقافة الأوربية، مـع سـقوط فجـائي لحـاجز العـداء، أو للشـعور بالتنـاقض والمخالفـة، أو الاعـتزاز بـالذات الحضاريـة، بـل زوال الشـعور بـأن فرنسـا دولـة معتديـة حـاولت احتلال مصر والشام)).

وقد تحول هذا الإعجاب إلى تقليد، مع ظهور طبقة اجتماعيـة، تتبنى هذه الثقافة، وتعيش بها خصوصـاً مـع محـاولات (إسـماعيل باشا) تحويل مصر إلى دولة أوربية، ثم تزايد التقليـد إلى أن انقلـب إلى عداء للذات، ورفض للهوية والتراث والتاريخ[1] .

وكان الدور الاسـتعماري أساسـياً في إضعـاف الليبراليـة، عـبر ربط اقتصاديات العالم العربي بالرأسمالية الغربية. وتحولت السلطة القوميـة العربيـة إلى قـامع لليبراليـة الفكريـة ومسـتورد لليبراليـة الاقتصادية. فـأصبحت الدولـة القوميـة مجتمعـاً مندمجـاً عضويـاً في اقتصاد الغرب، لكن منفصلاً عن ثقافته. في هـذا الجـو، أُجهِضـت أيضاً الليبرالية الدينية لمحمد عبده، وتحـول الديـن إما إلى تقليديـة مسوغة لأحكام السلطة وسياساتها، أو أصولية معارضـة لأحكـام

---

(١) نصر محمد عارف، (الأصالة والمعاصرة: من منظور مختلف) الكلمة، ع ٢٠، سنة ٥، ص ٤٤- ٤٧، صيف ١٩٩٨م.

السلطة وسياساتها. وبهذا اجتثت أسس الفكر لليبرالية إسلامية وتيارها السياسي والاجتماعي.

كانت الأسس الأولية للثورة القومية البورجوازية هي الديمقراطية الدستورية، والشرعية القانونية المدنية التي لا تتعارض مع الشريعة الإسلامية، وكذلك محاولة التوفيق بين العقل والنقل. إلا أن هذه الأسس لم تتمكن، بسبب محاولتها مهادنة ومصالحة الوعي التقليدي، من التحول إلى وعي نهضوي راسخ وفعال. فالقومية والعلمانية، والديموقراطية والكونية لم تتمكن من الحلول مكان العشيرة والطائفية والاستبداد والقبيلة(١) . فهذا المشروع النهضوي، ومعه المثقف، انقطع عن واقعه، وعن أسس فكره الغربي الأوربي، فلم يترسخ في وعي الفرد وواقع المجتمع، بل سُيّس من قبل النخبة الحاكمة، لذلك نرى اليوم أن هناك بعض المفكرين يدعون إلى إدانة عصر النهضة، وإلى رفض الفكر القومي، وإلى القطيعة مع الغرب.

ويرى الدكتور مسعود ضاهر(٢) أن الفئات الوسطى والشرائح البورجوازية الصغيرة والميسورة التي التحقت بها لعبت دوراً في

---

(١) منير شفيق، الإسلام في معركة الحضارة، ص٥٦- ٦١، بيروت :دار الناشر، ١٩٩١م.

(٢) أحمد الموصللي، (قراءة تحليلية نقدية في مشكلات الدولة الحديثة في الوطن العربي)، البحرين الثقافية، ع ١٤، ص ٨٨- ٩٣، أكتوبر، ١٩٩٧م.

قيام الدولة العربية. فمركزية الدولة الحديثة شكلت مطلباً سياسياً لتوحيد التشكيلة الاجتماعية والاقتصادية، وخلف مركزية موحدة هي سوق وطنية موحدة، ودورة داخلية متكاملة لرأس المال. إذ إن الولايات العربية التي كانت تابعة للسلطنة العثمانية، تحولت إلى دول قطرية بإشراف مباشر أو غير مباشر من الاستعمار الأوربي بأشكاله المختلفة. ونتج عن ذلك أن المصالح الاستعمارية هي التي تحكمت بالتطور اللاحق لتلك الولايات، ومنعت تكوين سوق عربية موحدة، فارتبطت الأسواق العربية بالرأسمالية العالمية. فالدولة القُطرية العربية عمّقت التجزئة، وشجعت الروح القطرية. فمنذ الحرب العالمية الثانية، غلّبت الدولة مصالحها الضيقة على المصالح القومية الشمولية، مما جعل النظام العربي عاجزاً عن حل مشكلات العرب الكبرى كقضية فلسطين، ومسائل التنمية والتبعية.

ومما لا شك فيه أن المجتمعات العربية تتميز عن المجتمعات الغربية، وعن بعضها، وأن نشر النماذج السياسية الأوربية لم تُنتِج نتائج طبق الأصل. كان نشوء الدولة الحديثة في العالم العربي مفروضاً عبر الضغوطات الخارجية، ولم يكن نتيجة لتطورات طبيعية داخل المجتمع. وما تزال الدولة حتى الآن توظف قوى خارجية من أجل المحافظة على الحكم في بيئة قمعية للبنى الاجتماعية. وعلى نقيض من الدولة الغربية، تقوم الدولة العربية

باستمداد قوتها ومصادر استمراريتها من خارج الوحدة الاجتماعية، وبالتالي تفرض آراءها على المجتمع في محاولة لإزالة أي منافسة على السلطة ولتمزيق البنى الاجتماعية. كل هذا، يؤدي بالنخب الحاكمة إلى زيادة قمعها للمجتمع، وتدخلها فيه، ومراقبته، من أجل المحافظة على السلطة.

مثلت الناصرية أساس النظام القومي العربي العلماني، ضد الوعي المدني وتقاليده المحاكية للغرب، مثل التعددية والحوار والانفتاح. فقامت حتى بمحاولة إلغاء الصراع الاجتماعي، وبالتالي الصراعات الفكرية والثقافية بالقوة. ووُحدت الأمة حول الزعيم الذي مثل مصالح الأمة. ومن خلال الناصرية، تحولت الدولة القومية الوطنية إلى نموذج شمولي قامع للحريات . وتمكنت الناصرية من تدمير الوعي المدني العربي، الذي كانت الليبرالية تقوم ببنائه منذ منتصف القرن التاسع عشر.

لقد عرقلت الدولة الوطنية القومية مسيرة تطور الفكر الإسلامي الليبرالي في السياق الحضاري الحديث والمعاصر، فوأدت تلك التجربة وحولتها إلى عكسها، إلى أصولية نصّية، وهو ما فعلته مع الليبرالية العلمانية، إذ حولتها إلى مسوغات (عقلانية وعلمانية) أو أصولية علمانية لافتراس حريات الأفراد وتعددية المجتمع. فعوضاً عن أن تتغلغل الليبرالية في التركيبات الاجتماعية والبنى الاقتصادية والمؤسسات السياسية، تحولت إلى إيديولوجيا

ما زالت توظف مع سلطوية سياسية، لتصفية القوى الفكرية والثقافية والاجتماعية والسياسية التي تقف في وجه النخب الحاكمة أو تعارضها. إن علمانية الدولة القومية السلطوية، أو الأصولية العلمانية، هي من أهم العوامل التي أدت إلى صعود الإسلام السياسي[1] . فالقول، من جهة، بعلمانية الدولة العربية، ومن جهة أخرى، بتدين المجتمع العربي، هي دعوة للقول بتغرب الدولة عن مجتمعها. فالنخبة العلمانية تسوغ قمعها للمجتمع، وعدم منحها الأكثرية السلطة الفعلية، تحت شعار أن الأكثرية هي أكثرية طائفية أو جاهلة أو تقليدية. لذا، تجد هذه الأكثرية في الدين آخر مرجع لها في مواجهة السلطة النخبوية السلطوية.

من هذا المنطلق يؤكد الدكتور عبد الملك أن هناك تناقضاً، لا حل له بين السلفية والعصرانية، من وجهة نظر الجناح (المحافظ) للمجتمع؛ بينما يرى الجناح (النقدي) أن الصراع بين الطبقات الاجتماعية المتباينة وإيديولوجياتها المتناقضة هو السمة الرئيسية لهذا الفكر المصري والعربي الحديث والمعاصر. والعلة تكمن عند عبد الملك في تخلف قطاعات مهمة من المثقفين عن الجو التركيبي، أو التوليفي، أو التوحيدي، أي توجه العالم العربي منذ عصر النهضة، وخاصة بين عامي ١٩٤٦ و ١٩٥٢م، إلى الوحدة والتقدم من أجل تحقيق نهضة حضارية شاملة.

---

(١) راجع كتاب عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢م.

ومع أن الدكتور عبد الرزاق عيد يعتبر، مثلاً، أن التضامن العميق ضد العدوان الثلاثي على مصر عام ١٩٥٦م قد جاء تعبيراً عن الموروث الثقافي للفكر النهضوي، إلا أنه يرى أيضاً أنه ذروة اكتمال الشعور بالهوية، وفي الوقت نفسه ذروة اضمحلالها وتشتتها وتمزقها[1] . والحق يقال: إن هذا العدوان لم يوقفه الوجدان الشعبي الوطني والقومي، بل مصالح الولايات المتحدة الأمريكية، ومحاصرتها للقوى الاستعمارية التقليدية. على أي حال، لقد حطمت هزيمة ١٩٦٧م هذا الوجدان، وهزّت الأساس الذي قامت عليه، وتحول الفكر النهضوي بكل تياراته إلى موضوع نقدي واختلافي. إذ إنّ هناك شبه إجماع عند المثقفين العرب على أن الفكر النهضوي، بالإضافة إلى مرتكزاته وعملية التحديث التي رافقته، قد دخل في أزمة فكرية وإيديولوجيا سياسية ووجدانية منذ عام ١٩٦٧م.

لا شك أن هزيمة ١٩٦٧م شكلت، على المستوى الفكري، فشلاً ذريعاً للتيارات الليبرالية والاشتراكية ومشاريع العقلنة والعلمنة والتحديث، وكذلك مشروع الدولة القومية والقطرية وإيديولوجياتها القومية والعلمانية والاشتراكية، وخاصة المشروع الناصري. هذه الهزيمة أصابت المثقف النهضوي التنويري بأزمة حادة، وجدانية ومعرفية وسياسية، أدت إلى لفظه مجتمعياً

(١) عيد، أزمة التنوير، ص ٤٦.

ومؤسساتياً. ومن علامات هذا اللفظ صعود التيارات الإسلامية الأصولية، ولعب المفكر الإيديولوجي الأصولي دور المثقف العضوي الجديد. فبعد وفاة الرئيس عبد الناصر ، تمت تصفية الفكر القومي العربي بمظهره الناصري، كإحدى ركائز الفكر العربي، ومع هذا تمت تصفية احتمالات قيام الدولة القومية العربية. ومع قيام الساداتية تمت تصفية المثقف القومي العربي واستبداله بالمثقف الإسلامي الأصولي.

كانت هذه العملية الوحدوية القومية تمر في خضم عملية الصراع العنيف والجذري، في كل المجالات الثقافية والعقلية، والفكرية والاقتصادية، والسياسية والحربية، ضد الهيمنة الإمبريالية الغربية. ويعتبر عبد الملك أن خلاص هذه الأمة يعود إلى تكتيل القوى الوطنية كافة، والمدارس الفكرية كلها في الحركة الوطنية في وحدة كاملة. وبهذا يدعو الدكتور عبد الملك إلى نبذ الخلافات كافة، حتى الفكرية، ويضيف أن الجميع، مثقفين وغير مثقفين، ينتسبون إما إلى الحركة الإمبريالية أو إلى حركة التحرر العربي[١] .

ويمثل فكر عبد الملك نموذج المفكر القومي الذي يخضع جميع أوجه الحياة، الفكرية والثقافية، لمتطلبات الوحدة القومية. فالدين يتحول عنده إلى درع واقٍ من الحملات الاستعمارية، من الصليبية

(١) عبد، الفكر العربي، ص ١٤-١٥.

إلى الإمبريالية، فالصهيوينة. فالفكر الوطني الاشتراكي لا يجعل أي شيء يعلو فوق صوت المعركة ، مما سمح بالهيمنة السياسية للنخب الحاكمة وبالتضحية بالفكر المنفتح، الديني و العلماني، باسم الفكر الوحدوي، وبالتضحية بالعقلانية باسم نظرة شاملة إلى تاريخ المجتمعات البشرية. فقد اعتبر المفكر القومي أن جهاز القوة السياسي الفعّال قادر على تحقيق المشروع الوطني؛ بينما في الحقيقة، تحولت أجهزة القوة هذه عنفاً أصاب الأفراد والمجتمع والمشروع.

فالمثقف القومي ألغى النهضة عن طريق التثقيف أو نشر العقلانية، بل حولها إلى مشروع سياسي مؤدلج، يسحق العلم، ويتبنى السلاح، ويقمع البشر. فالتنمية والإعمار، والعقلانية والإبداع أصبحت حكراً على القائد الجامع للجماهير حول الدولة. لذلك، يقول عبد الملك: «إن نهضتنا العصرية العربية قامت على أساس الجمع بين فتوحات إبراهيم باشا، وفكر الشيخ رفاعة الطهطاوي في دولة محمد علي، التي تجددت بقيادة جمال عبد الناصر في عصرنا»[1] . فمحورية العمل من أجل النهضة إذن تقوم على القادة الأفذاذ المتقدمين، مثل إبراهيم باشا، ومحمد علي باشا، وجمال عبد الناصر. أما الشيخ أو المفكر فهو ملحق في دولة

---

(١) عبد الملك، الفكر العربي، ص ١٧

محمد علي. وهكذا، يختزل المثقف القومي التاريخ، ويحول نجاحاته إلى لحظات إلهام الحاكم، لا الشعوب.

ومنذ البدء، أصبحت العلمانية العربية متحالفة مع الطبقات العليا والغرب المستعمر بينما انطوت الأكثرية الشعبية على ذاتها لتحمي نفسها من الخطر الجديد. وكان التمسك بالقيم التقليدية يعني، وحسب الدكتور غليون، «إحياء روح التعاون الداخلي والذاتي ضد خطر تفكيك الوحدة الشعبية الذي يمثله دخول أنماط الحياة العصرية قبل دخول وسائل الإنتاج العصرية، والتضامن ضد خطر تحطيم التوازن القومي الذي يمثله ضغط الغرب والقوى الأجنبية». وهذا مما رسم آفاق نمو الثقافة العربية الحديثة، وحدد الوظيفة التي سيلعبها المثقفون . فبقدر ما تم دخولها من فوق، ستحاول هذه الفئة ألا تنقل إلا القيم والمعايير التي تؤكد سيطرتها. وهكذا، تبدو «الفئة المثقفة العصرية العربية اليوم، بمحدوديتها ونزعتها الفوقية، كهيئة كهنوتية، تملك وحدها الأسرار المقدسة لعلم الأولين، وتحتكر القدرة على فهم اللعبة الدولية، والتوسط بين الشعب الجاهل والغرب المتحضر، وبين السماء والأرض»[1] .

لذلك، تحول فكر هذه النخبة إلى فكر استبعادي، استبعد

(١) برهان غليون، مجتمع النخبة، ص ١٧٧، بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٦م.

الأكثرية المطلقة من الشعب. كل هذا أفضى إلى تقسيم المجتمع إلى فئة نخبوية عصرية، تحتكر السلطة والثروة والثقافة، وإلى غالبية تقليدية محرومة من كل هذا. وهكذا، يخلص الدكتور غليون إلى أن عودة التيار الديني أقوى مما كان عليه لا يعود إلى عقلانية أو لاعقلانية الدين أو ارتباطه بالخرافي أو اللامنطقي، إنما هي «الوظيفة الاجتماعية التي تلعبها هذه الثقافة، أو تلك هي التي تظهر عقلانيتها، أي أيضاً المستوى الذي تبرز فيه فعاليتها».

إذن، إن الإشكالية المنطقية التي ميزت المرحلة السابقة من التفكير العربي تعكس إلى حد كبير رغبة المثقفين في الاحتفاظ بدورهم الأول وسيطرتهم واندماجهم في الطبقات العليا، لأن الثقافة السياسية التي تنجم عنها هي سياسة بناء العقل الخاص بنخبة متميزة، لا سياسة بناء قنوات التواصل والحوار والوحدة القومية للجماعة[1].

كذلك، يخبرنا الدكتور سمير أمين أن هناك شبه إجماع في أوساط اليسار العربي، على أن التنمية الرأسمالية، والتي تبلورت في إطار هيمنة الاستعمار، يعتريها التشوه، ولم تسفر عن نتائج حاسمة. يحلل الدكتور أمين وجهة نظر نظرية التطور غير المتكافئ للرأسمالية على صعيد عالمي؛ إذ إن الرأسمالية وضعت في

(١) المصدر نفسه، ص ١٨٠.

المراكز العالمية ظروفاً تنموية اقتصادية شاملة، تجبر الأطـراف على قبول قوانين التنمية الرأسمالية المؤسسة على سيطرة الملكية الخاصة على وسائل الإنتـاج ونظـام العمـل. وقـد فشـلت البورجوازيـات المحلية، وكذلك المثقفون، في القيام بالدور التحريري الاشتراكي. والسبب عنده في هذا أن التجـارب الاشـتراكية في العـالم الثـالث (مثل الناصرية) لم تقم على أسـاس ثـورات شـعبية صحيحـة، بـل هي ناتج مأزق التنمية الرأسمالية العالمية. كما أن مثقفي الثورات هم فئة نخبوية غير مستقرة ومنقسمة، وليـس لهـا مشـروع ثـوري موحد[١].

لقد خرج المثقف العربي الحديث من اصطدام المجتمـع العربـي بـالغرب، ولـم تنشـأ تكتـلات بديلـة للعصبيـات القديمـة (العائلـة والعشيرة والطائفة) كبديل يمثل المجتمع الأهلي. لذا، بـدا المثقـف في قطيعة مع الإيديولجيات الشعبية والثقافية التقليدية الدينية، لكنـه دخل السلطة من المواقع التقليدية باسـم مشـروع تغيير في الدولـة والمجتمع. لذا، تـزاوج «النـص المؤسسـي الغربـي والبنيـة العصبيـة المحلية. وبذلك، ولد تقنيو المعرفة العلميـة والعمليـة ليشـكلوا فئـة

---

(١) سمير أمين، بعض قضايا للمستقبل، تـأملات حـول تحديـات العـالم المعـاصر، ص ٦٤-٨٦، القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩١م.

النخبة الحديثة . . .»[1] وبهذا تحول المثقف إلى خادم للسلطة عند قبولها له، أو عاد لخدمة عصبياته التقليدية. لقد أنتج فكر عصر النهضة وعياً زائفاً لم يتمكن من تجاوز ردات الفعل الوطنية المتعلقة بمسائل الهوية والكينونة. أما حرب الخليج الثانية، فقد أنزلت أشد الهزائم الوجدانية والاجتماعية والسياسية بالفكر القومي العلماني ودولته. لذا، فإن أحد المفاعيل العملية للفكر النهضوي الآن هو فقدان المشروع النهضوي، العلماني والقومي والإسلامي،لسبب وجوده وإثبات فشله.

إذ إنه منذ هزيمة ١٩٦٧م تكشف للمثقف عقم الإصلاح بالقوة ومن فوق، وخاصة أن هذا الإصلاح الذي قادته النخب السياسية كان لمصالحها، لا لمصالح الشعب، لكنها ما تزال تصر عليه. فالدولة القومية العربية هي دولة قائمة على الإيديولوجيات، لا العلم؛ لذا، تحولت الدولة القومية الوطنية الاشتراكية، مثلاً، إلى دولة شمولية قمعية ذات نظام حزب واحد وإيديولوجيا رسمية، وسلطة بوليسية، وتحكم مركزي بالاقتصاد. لقد ألغت الدولة القومية الحريات وتعددية المجتمع، فتحول الحاكم إلى إله أرضي

---

(١) انظر مقالة سهيل القش، (المثقف والسلطة في المجتمع العربي)، النموذج اللبناني، في المعرفة والسلطة، ص ٣٠٩-٢٨، إشراف فهمية شرف الدين، بيروت: معهد الإنماء العربي.

يتحكم بإطلاق بالمجتمع وأفراده والدولة ومؤسساتها دون شرعية شعبية، بل عبر شرعية نهضوية لكنها سلطوية. لقد تمكن الحاكم من تطويع المثقف والشيخ في آن معاً، وأقام شرعيته على نهضوية علمانية مُبررة إسلامياً بصورة توليفية أفقدت النهضة معناها الحقيقي. لقد استبدل الحاكم حاكمية النص بحاكمية المسدس المسلحة بالنص الديني المؤسساتي، وأنتج معارضة لحاكمية المسدس باسم حاكمية النص المسلحة بالمسدس. فقد سحق الحاكم المثقف النهضوي باسم النهضة، والمثقف السلفي باسم الدين، والمثقف العلماني باسم العلمانية، فألغى الثقافة إلا ثقافة الفرد الحاكم، وأخضع المجتمع لرؤيته المجتزأة لكل من الدين والدولة.

وهكذا، ينظر الدكتور صادق العظم أنه مع كون الفكر الديني سلاحاً نظرياً بيد الرجعية العربية، وحلفائها العالميين كان معروفاً قبل هزيمة ١٩٦٧م، لم تهتم حركة التحرر العربي أبداً بواجبات التصدي الفكري والعملي لهذا السلاح عن طريق التحليل العلمي النقدي، لفضح أنواع التزييف والاستلاب التي تفرضها الإيديولوجية الدينية على الإنسان العربي. في الواقع كان هذا الموقف المحافظ جزءاً من موقف سلبي عام، اتخذته حركة التحرر العربي، وقيادتها السياسية والفكرية، من عملية نقد التراث الفكري والاجتماعي العربي، ومراجعة أصعدته العليا، بما يتناسب

مع التغييرات المادية الكبيرة التي طرأت على تركيب المجتمع التحتي. اعتبرت حركة التحرر العربي البنيان الثقافي الفوقي بما فيه من عادات ذهنية متخلفة، وقيم تعود إلى عصر البداوة والإقطاع، اعتبرت كل ذلك جديراً بالاحترام والجلال، وإحاطته بهالة من القدسية، مما وضعه خارج نطاق النقد العلمي والتحليل التاريخي للظواهر. إلا أن الدكتور العظم يلاحظ بدقة سبب فشل حركة التحرر العربي في عملية التنمية، فيؤكد على أن حركة التحرر العربي غيرت بعض ظروف الإنسان العربي الاقتصادية والاجتماعية، إلا أنها في الوقت نفسه، وضعت العراقيل والموانع الممكنة في وجه حدوث أية تغييرات وتطورات موازية في ضمير الإنسان العربي وعقله، وفي نظرته للذات والحياة والعالم[(١)] .

٣- التراث أو الحداثة

لذا، نشأت بعد هزيمة ١٩٦٧م إعادة قراءة التراث، كانت بوادرها قد بدأت مع حسن البنا، وتجذّرت مع سيد قطب وإعدامه عام ١٩٦٦م. هذه القراءة الجديدة ترفض قراءة التراث من وجهة نظر تبعية، سواء للغرب أوللسلف، بل تستفيد من كليهما، لكنها تبقى غير قادرة على تجاوزها. وتحولت مقولة

(١) صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، ص ٨، بيروت: دار الفكر: دار الطليعة، ط ٦ و ١٩٨٨م.

النهضويين الأوائل: (التراث والمجتمع والسلطة) إلى مقولة: (النص والأمة والدولة). إذ إنّ التراث هو قراءة النص في حقب متتالية، أما النص فهو الثابت، الثابت في مشروعيته، فيوظف في مقابل قابلية التراث والمجتمع العلماني والسلطة القائمة للزوال. وبينما كان وعي النهضويين بالتراث وعياً شمولياً تحول وعي الإسلاميين بالتراث إلى وعي انتقائي، يقوم على التمييز بين ما هو تراث (حقيقي) وما هو تراث (زائف)، أو وعي حقيقي ووعي زائف.

إذ إن السلفية، وحسب الدكتور برهان غليون، أدخلت تجديدات كبيرة على المعاني الإسلامية حسب ماكانت مستخدمة في ذلك العصر. إلا أنها لم تسطع أن تذهب بالتجديد إلى ما وراء ذلك. إذ لم يتح منهجها التقليدي تقديم نظرة نقدية إلى المفاهيم العصرية الجديدة، التي أدخلتها في المنظومة الفكرية العربية الإسلامية. وقد أدت هذه التسوية التسطحية إلى نشوء نسقين منفصلين، ما لبثا أن دخلا في قطيعة وتناقض، لا حل لهما. أما الخطأ المنهجي الأساسي للفكر السلفي فهو اعتبار التجديد واقعاً في عملية تجديد المعاني في إطار منظومة ثقافية وفكرية عصرية. إلا أن الضربة الكبرى التي قوضت المنظومة الدينية، جاءت من قبل الدولة القومية التي عملت على القضاء على أي سلطة اجتماعية أو معنوية، قد تهدد مشروعيتها فيما بعد. فالدولة الناصرية، كنموذج للدولة القومية، حاربت علماء الدين واتهمتهم

بالوصولية والانتهازية والجهل، كما أحكمت سيطرتها على المؤسسات الدينية، من أجل تبرير سياساتها والدعوة إلى الخضوع لأولي الأمر. فزالت استقلالية الأزهر الشريف، وفقدت السلطة الدينية مصداقيتها، وألحقت بمؤسسات الدولة القومية. لهذا، تحول التراث إلى مادة مطوعة لخدمة السلطة[١].

من الناحية الإيديولوجية، تُبرر التبعية باسم التمدن والتحديث، لكن عند إخفاق التحديث، فإن السبب يعود إلى تخلف الشعب، ولهذا، يجبر الشعب على التمدن. وعندما تفشل سياسة التمدن، تتحول الدولة إلى إيديولوجية الأصالة والحفاظ على التراث القومي الحقيقي، وتتهم الشعب بعدم أصالته وتجبره على اتباع الصراط المستقيم. وفي كلتا الحالتين، توظف الدولة ذريعة إيديولوجية للقمع، واختراق أخص مكونات المجتمع المدني، مستبعدة أي خيار حر أو استقلال شخصي. فاقتحمت الدولة الحديثة الميدان الخاص، لأنها لا تثق بالشعب وتتخوف من المعارضة لها. لقد احتكرت الدولة القطرية الحقل السياسي، فأفضت إلى تغيرات مؤسساتية وبنيوية، مثل التمدن وانهيار المجتمعات الأساسية، لكن نشأ إلى جانبها حقل سياسي معارض. إلا أن الآليات التقنية والحضارية التي تؤسس هذا الحقل ترتبط

---

(١) برهان غليون، (فلسفة التجدد الإسلامي)، الاجتهاد، ع ١٠-١١، السنة الثالثة، ص ٣٤٣- ٣٦٢، ١٩٩١م.

أساساً بالثقافة. فالنخبة الثقافية تشكل العمود الفقري للحقل السياسي، أما الطبقات الشعبية فتتحرك من خلال الهوية الإسلامية. وهكذا، تتعايش خطابات وممارسات سياسية مختلفة، وتتقاطع وتختلف من وقت إلى آخر.

تعود أهمية الإسلام في الحقل السياسي الحديث إلى تعدد خطاباته. فمن ناحية، يمثل الخطاب الإسلامي الشعبي عاملاً أساسياً في تحديد أصول التواصل الاجتماعي مما أوصل إلى قيام منظومة قيمية عالمية، تقوم على رؤية للعالم، على أساس أنه مكون من مجموعات ترتبط أساساً بالاجتماع الديني المنافس للأديان الأخرى. هذه الرؤية خلقت حالة إسلامية عالمية من الشعور بالنقص والانعزال مما شكل، جزئياً، باعثاً لنشوء الحركات السياسية الإسلامية، ودخولها في صراع مع الآخر الداخلي والخارجي. أما الخطاب الثاني فيتمثل في الإسلام الرسمي حيث توظف السلطة الإسلام لإضفاء شرعية ما على النظام. فقد قام الحكم الوراثي بتوظيف الإسلام ضد المشككين بشرعيته، والمعارضين لسياساته، وكذلك ضد اليسار والثوريين والإسلاميين.

بيد أن احتكار الحقل السياسي من قبل الأنظمة التوتالتارية دفع بالحركات السياسية إلى العمل في الخفاء، أما قمع الرئيس جمال عبد الناصر للحركة الإسلامية، مثلاً، فلم يؤدِّ إلى زوال السياسات

الإسلامية من الحقل السياسي. من كل هذا، يتبين أن رفض الإخوان المسلمين للأشكال الحضارية الأوربية، ليس رفضاً للحداثة في ذاتها، بل هي إعادة صياغة للحداثة في سياقات وبنماذج ومن منطلقات إسلامية. إلا أن قيم أغلبية الإسلاميين ليست امتداداً للقيم التقليدية، بل هي قيم سياسية جديدة حديثة، نشأت من خلال التعاطي مع السياسات الراهنة. وبهذا تصبح المجموعات الإسلامية قابلة للتعبئة وللثورة في حقل سياسي خاضع لأجهزة الدولة القمعية، فتتحول المساجد والمراكز الدينية إلى قنوات سياسية ومراكز تجمعات شعبية.

انخرط المثقف الإسلامي السلفي في المشروع السياسي القومي منذ انتصار الناصرية في مصر وحرب التحرير في الجزائر، كما انخرط في استعادة السيادة الوطنية المستلبة من القوى الاستعمارية، إلا أنه، وعلى المستوى الفكري، تقوقع وانكمش، وأظهر عدم القدرة على مجاراة التطورات العلمية والفكرية والثقافية. وهكذا، ظل يعيش، كما هو نموذجه التاريخي، حالة تبرير للسلطة مع عدم رضاه عنها. هذا الوضع ولد أزمات داخلية ضمن التيار الإسلامي، فنشأ المثقف الثوري الإسلامي كرد فعل على سلفية وتبعية المثقف الإسلامي التقليدي أو السلفي. فالمثقف الثوري الإسلامي، ومثاله هنا سيد قطب، نقد بجراءة الأفكارالتقليدية الإسلامية والسلفية والليبرالية الغربية، وعارض الدولة القومية

الوطنية التسلطية. ويمثل المثقف الثوري الإسلامي مرحلة وعي وانقطاع عن كل من السلفية والليبرالية، حيث يحرر النص الديني التأسيسي من التراث، وبالتالي من التفسيرات التقليدية، ومن الفكر الغربي، وبالتالي، من التفسيرات المادية. وقد طالب هذا المثقف بإنهاء المواجهة بين المجتمع والدين، وبين السلطة والمجتمع عبر خطاب إسلامي نصي يؤلف بين نص تأسيسي غير قابل للطعن وتفسيرات فضفاضة غير قابلة للاستمرار. وتحول هذا الخطاب إلى ملجأ لمن لا ملجأ له، كسبيل للتعبير والعمل والممارسة. وينافس اليوم المثقف الثوري الإسلامي المثقف الثوري القومي العربي على دوره العضوي في المجتمع[1].

إن وعي المثقف الثوري الإسلامي، سواء كان حقيقياً أم زائفاً، يدل بقوة، وعبر خطابه الثوري أو الإصلاحي أو التكفيري، على أن العالم العربي والإسلامي خسر مرجعيته المؤسساتية السابقة، فطغت عليهما النماذج القومية الوطنية التي لا مرجع لها إلا التقليد، أي تقليد حداثة الغرب. لذا، انقلبت دعوة المثقف الثوري الإسلامي إلى دعوة مرجعية، من أجل مرجعية عليا تتمثل في حاكمية الله، كنقيض لحاكمية الحاكم ، وأصبحت مرجعيته السياسية الدولة الإسلامية المختارة نظرياً من الأمة، كنقيض

(١) في هذا الموضوع، راجع محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، ص ١٤-١٨، لندن، دار الساقي، ١٩٩٠م.

ونقض للدولة الوطنية المختارة من النخبة المتسلطة. بمعنى آخر، هذا الوعي هو اعتراف بفشل مشروع الدولة القومية واعتراض على قطيعتها مع فئات مجتمعها وارتباطها برأسمالية عالمية[١] .

أما اليسار الإسلامي فمال في الستينيات من القرن الماضي إلى جانب العلمانية التقدمية، وفي السبعينيات إلى جانب السلفية، بسبب طبيعته (التوفيقية) والمزج بين السياسي والفكري والإيديولوجي والأبستمولوجي. فاليسار يحدد سبب فشل المشروعات العلمانية في أنها «اتجهت صوب التأثر بالمشروع الغربي، وأهدرت التراث الذي يمثل المخزون النفسي للجماهير والأساس النظري لبنية الواقع». ويعتبر الدكتور أبو زيد أن وضع السلفية والعلمانية في علاقة التضاد، تعطي اليسار الإسلامي مبرر وجوده. فاللحظة التي تمر بها الأمة الآن ما زالت عند اليسار لحظة نهضة، وهي تتطلب (التنوير) أو الإبداع عبر رفض السلفية والعلمانية؛ وبهذا يصبح تجديد التراث هو المُعبِّر عن اللحظة الحضارية الراهنة، بوصفه معبراً وطريقاً وسطاً بين السلفية بتوجهها الماضوي وبين العلمانية بتوجهها المستقبلي. وبهذا يصبح

(١) أحمد الموصللي، (تجديد أم اجتهاد: نظرية الأصولية الإسلامية في المعرفة)، الاجتهاد، ع ١٠-١١، السنة الثالثة، ص ٢٠٣-٢٢٠، ١٩٩١م.

لتجديد التراث الأولوية القصوى والجانب الإبداعي عند اليسار الإسلامي(١).

وشهدت الثمانينيات من القرن الماضي مجموعة من الظواهر التي حددت مساحات العمل في الوطن العربي، منها:

(١) تبلور مؤسسات الدولة التسلطية، وقضاؤها على حريات المجتمع الأهلي حيث حولت مؤسسات المجتمع إلى ملحقات لسياساتها القمعية.

(٢) تبلور نظام اجتماعي قائم على انقسام طبقي على مستوى الوطن العربي.

(٣) نشوء نزعة توفيقية تمثل مخرجاً لمأزق الفكر العربي، ألا وهو تحالفه مع الإسلام السياسي. ويقول تركي علي الربيعو: إن القول بفشل اليسار العربي الراديكالي هو بمنزلة إعلان عن سقوط الشعار، بتلازم النضال القومي مع النضال الاشتراكي، ومعه سقوط القومية العربية القائمة على أسس ماركسية. والدليل على هذه، عنده، الثورة، ثورة الخبز التي عاشتها مصر عام ١٩٧٧م، والأردن عام ١٩٨٩م، وتونس عام ١٩٨٧م، والجزائر عام ١٩٨٨م، والسودان عامي ١٩٨٧-١٩٨٩م، ولبنان عام

---

(١) نصر حامد أبو زيد، الخطاب الديني: رؤية نقدية، ص ٨٩-٩١، بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٢م.

١٩٨٩م. وهو كذلك إعلان عن عجز اليسار عن تحقيق الديمقراطية، وإمعان الدولة التسلطية كلياً في تقييد المجتمع المدني ومؤسساته. فبنية الدولة إذن هي «بنية قمعية هرمية، لا تشجع الحوار وتقوده على جميع الأصعدة إلى طريق مسدود»[1] .

إلا أن الربيعو يعزو تطور الحركات الإسلامية، ومن منظور الخطاب التقدمي العربي، إلى التآمر. لذا، فإن الشباب العربي تحول إلى التنظيمات الإسلامية لأسباب سيكولوجية-عصبية ناتجة عن حالات الفشل، وبالتالي يرى ضرورة الحجر على الإسلاميين، أو لأن أسلوب الخطاب الإسلامي القائم على التلقين والوعظ والواعظين يؤدي إلى عدم إعمال الفكر. وهكذا، قدم الخطاب التقدمي العربي تحليلات طبقية وماركسية لا تستند إلى تحليل علمي دقيق، بل يقوم على نزعة استشراقية تحقيرية للدين الإسلامي، وعلى تزييف المدنية، وإقصاء الجماهير العريضة بسبب نشأتها في أوساط فقيرة ومهاجرة، مما سمح بأدوار تاريخية لشخصيات مثل حسن البنا، وسيد قطب، بالظهور وأتاح لها قيادة تيارات شعبية[2] .

---

(١) تركي علي الربيعو، (نحو حركة عربية واحدة: إشكاليات الفكر العربي)، الاجتهاد، ع ٢١، سنة ٥، ص ١١٣-١٢٣، ١٩٩٣م.

(٢) تركي علي الربيعو، (الحركات الإسلامية في منظور الخطاب التقدمي العربي)، الاجتهاد، ع ١٥-١٦، سنة ٤، ١٩٩٢م.

كما يزايد الدكتور عزيز العظمة في تحقير الخطاب الإسلامي بقوله: إن الخطاب الغالب اليوم يستعير من مجال العشائرية، ومجال تربية البهائم عبارة (الأصالة) لاختزال الخطاب الذي يذهب إلى أن ضعف الأمة وسبب سقوطها هو «التخلي عما هو أصيل في الأمة من عناصر الممانعة والانبعاث، وأن إحياء الموروث ليس بالشيء الجميل والحسن فقط، بل هو ليس بالشيء الممكن أيضاً، إذ إن الحاضر ليس إلا نقطة اصطنعها الاستعمار لقطع استمرار ذات عضوية من خواصها الأساسية، صنع الأمجاد والتطلع إلى موقع طاووسي بين الأمم»[1] .

ويصف الدكتور العظمة التيارات الإسلامية بأنها «الإرهاق الفكري» و«دفاع لفئات نافلة» و«التعبير الأكبر عن اكتمال الهزيمة»، أي هزيمة ١٩٦٧م. ويتمحور الخلاف بين الدكتور العظمة ودعاة الخطاب الإسلامي والخطاب العربي-الإسلامي حول المرجع، أو إشكالية المرجع. فعنده، تعود المرجعية إلى العالم الغربي القائم على العلمانية؛ أما عند الآخرين، فتقوم المرجعية المعيارية على الإسلام المؤسس على نص مقدس، أو نص مقدس تاريخياً. وبسبب سيطرة العالم الغربي على غيره، يحول العظمة

---

(١) عزيز العظمة، التراث بين السلطان والتاريخ، ص ١٣، بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٠م.

مرجعيته المعيارية، أي العلمانية، إلى مرجعية كونية، تشكل اليوم الثقافة الكونية التي يتحتم على المسلمين الخضوع لمسارها الحتمي. وهكذا، يعتبر العظمة أن الإسلاميين يعارضون الحتمية التاريخية، إذ إنهم يوظفون مفهوم الأصالة كمدخل لإيديولوجية مقاومة، ولإضعاف الإيديولوجيات الليبرالية والماركسية. ومع هذا، يصر العظمة على أن الإسلام انقطع عن التاريخ، ولذا، يوبخ الإسلاميين والقوميين «على افتراض وحدة غير متغايرة ولا متمايزة، منفردة، تستمر في التاريخ استمراراً جوهرياً على الرغم، من أن التاريخ الحديث أحدث لدينا انقطاعات تاريخية تامة وبالغة الأهمية».

لذا يخلص العظمة إلى أن الخطاب الإسلامي حوّل واختزل تجربة تاريخية، أي علمانية أوربا الحديثة، إلى دين، واختزل ديناً كونياً إلى قول واحد. ويحاول العظمة إيجاد الصيغ الآيلة إلى ضرورة التقيد بالتجربة الأوربية، أي الكونية عنده، لأن هذا العمل يخلص الإسلام من الطبقة الدينية التي تتوسط بين الإنسان وربه، والتي تنفي إمكانية طرح مشكلة الدين والدنيا من منظور عالمي (أي أوربي) في إطار العالم العربي. إلا أن المشكلة الأساسية عنده هو أن الإسلام قادر على (افتراس) مفاهيم ليست عنده، وبالتالي القدرة على تحييد وتهميش العلمانية، واستخدام بعض

مفاهيمها لتجديد الخطاب الإسلامي، لذا، تصبح الديمقراطية، مثلاً، شورى[1] .

إن مثل هذه المقولات التبسطية والتحقيرية لا تفضي إلى الحث على البحث عن إعادة تأسيس جدية لمقومات قيام ثقافة إسلامية تعددية وديموقراطية تجديدية، لأنها تقوم على تحقير الذات والآخر، والاستعلاء التغريبي المنفّر، والمساوي في مساوئه للفكر الأصولي الاستئصالي المتشدد. إلا أنه لا بدّ من القول بأن شخصية المثقف الإسلامي الثوري ليست مسطحة، كما يحاول الفكر الماركسي تصويره، أو كما يحاول العظمة تصويرها. فسيد قطب، على سبيل المثال، تميزت كتاباته في المرحلة الأولى من حياته بالليبرالية، والدعوة إلى الحرية الشخصية، واعتبار الغرب نموذجاً يحتذى به سياسياً واجتماعياً[2] . بدأت شهرة قطب بالانتشار مع ظهور كتاباته الأدبية والاجتماعية والسياسية مع كتاب كبار كالعقاد، وطه حسين، وأحمد حسن الزيات، كما شارك قطب في الحوارات الدائرة في المحافل الأدبية والسياسية.

---

(١) راجع مراجعتي لكتاب عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢م، ص ٥٧-٦٠، في الناقد، ع ٥٤، ك١، ١٩٩٢م.

(٢) انظر، مثلاً، محمد توفيق بركات، سيد قطب، خلاصة حياته ومنهاجه في الحركة والنقد الموجه إليه، ص ١١-١٣، بيروت: دار الدعوة، ١٩٧٦م.

في الأربعينيات من القرن الماضي، اعتبر قطب الناقد الأول في مصر، فطالب باستقالة الحكومة الداعية إلى أنصاف الحلول مع الإنجليز، ودان الفساد المستشري في الأحزاب المصرية. وبسبب هذا أُرسل قطب عام ١٩٤٨م إلى الولايات المتحدة لمتابعة دورات تعليمية. وتحول قطب مع مفكرين آخرين كالعقاد (عبقرية محمد)، وطه حسين (على هامش السيرة)، إلى تبني تحديث الفكر الإسلامي عوضاً عن رفضه، وانضم قطب إلى الإخوان عام ١٩٥٢م.

كان لرفض مجلس الثورة لدعوة الإخوان لإقامة حكومة دستورية مدنية، الأثر الكبير في زعزعة علاقة الإخوان بالضباط الأحرار. كما كان لشجب الإخوان للمعاهدة المصرية-الإنجليزية عام ١٩٥٤م وتأييد محمد نجيب ضد جمال عبد الناصر بداية النهاية للإخوان المسلمين، ومحاولة المشاركة الشعبية في الحكم، وبداية صعود الدول القومية الوطنية التسلطية، عملياً ونظرياً. هذه العلاقة السيئة أدت إلى اتهام الإخوان بالتآمر لقلب نظام الحكم وبتبني الإرهاب. فتم حل الإخوان، وعزل محمد نجيب، ووضعه في الإقامة الجبرية، ووضع الآلاف من الإخوان في السجون. كما أن ثقافة السلطة تسيطر على البنى المؤسساتية الثقافية والعلمية،

كمراكز الأبحاث والجامعات وتوجهاتها[١]، فقد استقطبت السلطة مجموعة مهمة من المثقفين فهمشتهم علمياً، وأدلجتهم سياسياً من أجل خدمة سياسات الفئة الحاكمة وتبريرها. وهذا ساهم في الحد من حرية البحث والنشر لهذه المجموعة، بسبب ارتباطها بالسلطة. فالسياسيون يسطون على مؤسسات الثقافة، ويحولونها إلى مراكز تأييد وتشجيع لمواقفهم السياسية. إذن فحرية هؤلاء المثقفين، فقهاء السلاطين الجدد، ليس لها مضمون علمي أو فكري، بل هي انتهازية توظف العلم والبحث لأسباب آنية، كما تقف السلطة، في العديد من الأنظمة العربية، خلف التيار (التنويري) من أجل مواجهة التيار الديني.

ومن الملاحظ اليوم أن معظم الدراسات والأبحاث في العلوم الاجتماعية والإنسانية تدور حول مسألة السلطة وواقعها، أو تاريخها وتجلياتها، أو مستقبلها وارتباطاتها. والسبب في هذا واضح، وهو تغلغل السلطة في جميع ميادين الحياة الاجتماعية والعلمية. فمواضيع العصر بالنسبة إلى العرب كانت وما زالت موضوع السلطة أساساً والمؤسسات المرتبطة بها ثانياً، وبالتالي،

---

(١) للتوسع أكثر في هذا الموضوع، راجع أحمد الموصللي، (حرية البحث العلمي والنشر في المراكز البحثية العربية)، دور الجامعات ومراكز البحث في دعم ثقافة المجتمع المدني، القاهرة، مركز ابن خلدون، ١٩٩٧م.

أصبحت مؤسسات المجتمع المدني التقليدية والحديثة مهمشة. فالمواضيع الملازمة للسلطة تنعكس على الإيديولوجيا والتربية والثقافة.

ومن هنا، فإن رؤية المثقف الإسلامي لموضوع السلطة ولممارستها ارتبطت بنموذج مثالي، يقوم على رفض المشاريع السلطوية المقدمة بأسماء شعبية أو نخبوية. إذ إن مثل هذه المشاريع تنم عن فقدان الأصالة، وعن التبعية الفكرية مع الخارج. وتقوم رؤية المثقف الإسلامي الثوري على تفاعل الدين مع السياسة، على أساس أنَّ الإسلام يمنح الهوية القوية والمحرك الأول للشخصية الفردية والجماعية، السياسية والاجتماعية، كما أنه يمنع الانفصام بين شرق متخلف ومغلوب، وغرب متطور وغالب، وبين نخبة حاكمة بإطلاق، وشعب محكوم بإطلاق[1].

بهذا المعنى، أسس الفكر القومي للفكر الأصولي المتشدد. فمحنة الإخوان مع الضباط الأحرار لعبت دوراً (استراتيجياً) في صياغة قطب لمفاهيم عالمية الإسلام والحاكمية الإلهية، وجاهلية العالم والتكفير والاستعلاء. فرؤية الخطاب الأصولي لجبروت الإسلام وعالميته وقيادته، هو تمويه إيديولوجي للضعف والقهر

---

(١) أحمد الموصللي، (رؤية المثقف الإسلامي لأزمة السلطة السياسية في الخمسينيات والستينيات)، الاجتهاد، ع ٥، سنة ٢، ص ١٢٥-١٤٨، ١٩٨٩م.

والهامشية. فالطريق الإسلامي هو خطاب غير إصلاحي وغير تنويري، بل هو حوار استشراقي معكوس[١] .

وتتمحور الدراسات حول الماضي، المنقطع عن الحاضر، أو الحاضر المنقطع عن الماضي: فهناك ثنائيات الماضي والحاضر، والتراث والعلم، والحداثة والتقليد، والاستبداد والحرية، وهي مسيطرة على عقول المثقفين. أما العلم الحديث فنحن لا نصنعه، بالرغم من تعدد الجامعات ومراكز الأبحاث والنشر. وهكذا، لا يصنع المثقفون والعلماء العرب العلم، ولا يساهمون حتى في تطويره، وهم في عالمهم العربي. أما الحرية في العمل على التراث من فقه وعلم كلام وفلسفة وغيرها فهي مفصولة عن علوم الدنيا، وبالتالي، فإن حرية العمل فيها وعليها، يلقى معارضة من الدوائر التقليدية. إلا أن هناك حاجة ماسة إلى فقهاء مفكرين أو علماء فقهاء يعملون بحرية على العلوم الدينية والدنيوية. كما أن مراكز الأبحاث التي تعنى بالتراث في تزايد مستمر، محاولة ضخ فكر جديد، في مواضيع تتعلق بالتاريخ والثقافة والأدب والعمارة وغيرها.

لا بد من التشديد على أن ما من مجتمع من المجتمعات وصل إلى قمة حضارته إلا بعد أن أجاد حسن علاقته مع تاريخه، وهذا

(١) محمد جمال باروت، يثرب الجديدة: الحركات الإسلامية الراهنة، لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ص ١٤٨-١٤٩، ١٩٩٤م.

عبر تأصليه ومن ثم تجديده. إذ إن التأصيل في الإسلام هو ضـرب من أنواع التجديد (فالشورى هي نوع من أشـكال الديمقراطيـة)؛ والتجديد هـو ضـرب مـن أنـواع التـأصيل (وحكـم الشـعب هـو تأصيل جديد لمبدأ ولاية الأمة) . ويخبرنا محمد محفوظ، على سبيل المثال، أنه مـع بـدء الهجـرة إلى العـالم الجديـد، أي إلى مـا أصبـح الولايات المتحـدة الأمريكيـة، لـم يـترك الأوربيـون تـاريخهم وراء ظهورهـم، ((وإنمـا حملـوا معهـم تراثهـم وتـاريخهم وتقـاليدهم وأعرافهم، وانتصروا على الفكر والثقافة والأنماط الحضارية للنمط الأنكلوسكسوني، وانطلقوا منـه وأضـافوا عليـه، وتشـكلت عليـه بهذه الجهـود الموجـة الحضاريـة الجديـدة في الولايـات المتحـدة الأمريكيـة)). فالحاجـة إلى التـاريخ، مـن هـذا المنطلـق، أساسـية في الحفاظ على ذاكـرة الأمـة. ((فالتـاريخ بأحداثـه وتجاربـه لا ينتهـي بمجرد زواله الوجودي، وإنما يظل حياً في خبرة الأمة وذاكرتهـا، لأنه ظاهرة مركوزة في التكوين الداخلي للأمـة، لا يمكـن الفكـاك منه))[1] . وكذلك الأمر مع الثقافة الغربية، التي تكرم أعلام تراثها التـاريخيين، وخاصـة الإغريـق وفلسـفاتهم، وفلاسـفة العصـور الوسطى.

ومن الحق القول: إنه لا يمكن سحق الماضي أو التراث، بـل

---

(١) محمد محفوظ، (ثقوب في الوعي العربي-الإسلامي)، الكلمة، ع ٢٠، سـنة ٥، ص ٣٣، صيف ١٩٩٨م.

لا بد من دراسته واستيعابه وتعلم الحكمة منه، ومن ثم تجاوزه في عملية مماثلة لما قام به الغرب مع تراثه الإغريقي. فالدراسات التراثية تمثل تراكم وعي الأمة بذاتها وبغيرها، ويؤدي تحليلها إلى دراسة نشوء الوعي العربي والإسلامي بذاته، و من ثم القدرة على تفكيكه وإعادة تركيبه من ضمن رؤية حضارية حديثة. لذلك، فإن المثقف الذي يرفض هذا التراث، جملةً وتفصيلاً، فإنه يقوم بسحق هذا الوعي ومكوناته. إن أعمال الأشعري والغزالي، وابن سينا، وابن خلدون إنما هي لحظات في وعي المثقف لمدلولات عصره ونظرته إليها. وهي تعني فيما تعني رؤية محددة داخل الزمان والمكان، الزمان والمكان المحدد، لا المطلق. لذا، فإن إطلاق صلاحية التراث أو إطلاق عدم صلاحيته، إنما يعبران عن نقص معنى هذا التراث. لذا، فإن هذا الجمود التراثي أو إلغاء التراث يؤديان إلى وأد إمكانية استيعابه وتجاوزه، و بالتالي يلغي التراكم المعرفي المؤسس للعلم وللمجتمع وللسياسة.

لذلك، فإن العودة إلى التراث هي عودة لإيجاد (الأصول الفاعلة) عوضاً عن أن تتحول ثقافتنا إلى ثقافة ارتدادية تحاول استيعاب ارتدادات (الواقعية الاجتماعية) أو (الوجودية) أو (السريالية) النابعة من الثقافة الغربية. فهذا الاستيعاب الارتدادي هو استيعاب سطحي لا يوصل إلى تجديد حقيقي. ويرى الدكتور محمد جابر الأنصاري أنه مع روح الجمود التقليدي تتضافر نزعة

التعظيم لأعلام التراث ضد التجديد، مما يؤدي إلى العقم والجمود، فلا بد من نهضة جوهرية داخلية في صميم الفكر، لأن محك النهضة هو قدرتها على رد التحدي، ووقف العدوان، ومجابهة الغزو العسكري والاقتصادي والفكري.

إلا أن المثقفين الإسلاميين يقومون عموماً بتمييز نشاطاتهم، على أنها أعمال تأصيلية. وإذا ما أخذنا، على سبيل المثال، الأعمال الفكرية للمعهد العالمي للفكر الإسلامي كنموذج لكتابات المثقفين الإسلاميين، فإننا سنجد أنها تقوم على تكوين فلسفات وأطر إسلامية، لتحصيل المعرفة والثقافة العالمية الحديثة عبر التأصيل لمنهج إسلامي جديد وفريد. ومن أهداف المعهد العمل على تقويم أوضاع الأمة الإسلامية من خلال ربطها لأزمات المسلمين بأزمة الفكر المنفصل عن الوحي والناتج عن افتقادهم لذلك التراث الديناميكي الاجتهادي الذي أسس منهجاً إسلامياً في كل جوانب المعرفة.

ويعلن الدكتور جابر العلواني أن إسلامية المعرفة لا تتشكل من مجموعة اصطلاحات أو إيديولوجيا منغلقة أو حركة دينية، بل هي تؤسس لمنهج إسلامي معرفي ولرؤية فكرية عالمية. والأهم من هذا عند العلواني أن هذا المنهج يقوم على الرؤية الكونية للتوحيد، وهي بهذا المعنى لا تشكل إيديولجيا هدفها الوصول إلى السلطة، بل هي رؤية معرفية ومنهجية. وهو بهذا، وحسب رأيه، يقوم

بالعمل الذي تجاهلته الحركات الإسلامية السياسية، والتي تقوم على عقلية حزبية سياسية، تخلط ما بين الوحي وما بين الفكر الإنساني، ولا تملك الوسائل الفكرية للتصدي لعلمية الاجتهاد. إلا أن منهج إسلامية المعرفة يفضي إلى خطابين، الأول، للطبيعة، والثاني، للوحي. ويشكل توليف هذين الخطابين إسلامية المعرفة، التي تؤسس لرؤية عالمية للكون مغايرة للرؤى الأخرى، وخاصة الرؤية الغربية. بهذا المعنى تشكل إسلامية المعرفة إعادة قراءة للوحي، وكذلك نقد للأطر الفكرية الغربية، وخاصة الحداثة. فالقرآن الكريم يتحول إلى القاعدة المؤسسة لما هو حقيقي ووجودي، وكذلك يصبح الحقيقي والوجودي مفسراً لما هو قرآني. أما الفصل بين هاتين القاعدتين فهو، في رأي العلواني، الصراع القائم ما بين القيم الدينية والمعرفة الحديثة. ومن هذا المنطلق، تتطلب إسلامية المعرفة معرفة عميقة بالقرآن الكريم والعلوم الاجتماعية والدراسات الإنسانية[١] .

فعلى سبيل المثال، ترى الدكتورة منى أبو الفضل بأن على علماء علم السياسة المسلمين الإحاطة بآخر ما توصل إليه علم السياسة، ومن ثم تحديد الأرضية والمصطلحات المفضية إلى

---

(١) Taha Jabir al-Ilwani, "The Islamization of Knowledge," The American Journal of Islamic social Sciences, 12 (1), 1995, pp. 9-10, and :

إصلاح الفكر الإسلامي، هرندن/فرجنيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩١م.

تطويرها وتحولها إلى أطر أخرى، إذ إن هذا العلم لا يخلو من أسس معيارية تقوم على منهج مادي ورؤية معرفية مادية. إذ إن هذه الأسس المعيارية هي التي تحدد طريقة التفكير والمعنى للوقائع الاجتماعية. كما تؤكد أبو الفضل على أن كل هذه الأسس تقوم على جذر معرفي يؤسس لنظرة شاملة للكون. فالنظرة الغربية، مثلاً، تقوم على استقلالية العقل الإنساني، أما النظرة الإسلامية فتقوم على الوحي. فالجذر الإسلامي، أو التوحيد، والعمل المرتكز عليه، هو ركن النظام المعرفي في الإسلام، مما يتطلب آليات وسلوكاً معيناً، وكذلك منهجية محددة للمعرفة والثقافة. ويؤكد هذا الجذر على نسبية صحة المنطلقات الثقافية والاجتماعية، وكذلك تأثيرات المشاعر والمطامح. فالجذر التوحيدي يحرر النفس البشرية للانطلاق في الإبداع وتوظيف كل طاقاته. وتشكل الشريعة والدين والمنهج المقومات المرجعية للجذر التوحيدي. من هذا المنطلق، ترى أبو الفضل، ومعها غالبية الإسلاميين، أن إسلامية المعرفة هي منهج نقدي جذري يبدأ بنقد الحداثة في الفكر المعاصر عبر تفحص نظرية المعرفة الغربية، التي تحمل في طياتها مخططات إمبريالية ونفعية توظف لاستغلال المعارف والمجتمعات، وكل أنواع المصادر المادية والمعيارية. كما أن إسلامية المعرفة

تخوض حرباً مضادة مع الثقافة العلمانية المصاحبة للحداثة، وعلى الاستغراب التاريخي(١).

وتنبع رؤية الإسلاميين هذه من أن هناك خاصية تاريخية، أو جوهراً حضارياً إسلامياً. فالإسلاميون - ومعهم العديد من المستشرقين والقوميين وحتى التقليديين - يقرون بأن مثل هذا الجوهر يحدد أطر التنمية. فالدولة الإسلامية، مثلاً، تختلف عن الدولة في الغرب، لأن المجتمع السياسي والاجتماعي توحدا في الأمة، على عكس ما حدث في الغرب، حيث انفصلت الدولة عن الكنيسة. وتقوم مثل هذه التعليلات على الفكرة القائلة بأن الأصول التاريخية تحدد مسار التنمية التاريخية بعد ذلك، لأن هذه الأصول تعامل كجوهر يحدد ماهية التاريخ وأبعاده. ويتحول الحاضر إلى وعاء للتاريخ؛ مما يبرر القول، مثلاً، بأن فشل الدولة الحديثة مرده إلى أن الإسلام لا يؤمن بالدولة القومية والمواطنية الخاصة لكل دولة وسيادتها. وتناقض مثل هذه الأمور النماذج السياسية في التاريخ الإسلامي، كنموذج دار الإسلام، مثلاً، والذي يجعل التفرقة على أساس الإيمان. وتفترض مثل هذه المقولات أن الأفكار والنماذج السياسية المستوردة هي غرس

---

(١) Mona Abul-Fadl, "Contemporary Social Theory: Tawhidi Projections," The American Journal of Islamic Social Sciences, 11 (3) 1994, pp 16-18; "Contrasting Epistemic: Tawhid, the Vocations and Social Theory ," . The American Journal of Islamic Social Sciences, 7 (2) 1995, pp 16-34.

اصطناعي في المجتمع وغريبة عنه وعن الناس، وستلقى لهذا الفشل في هذه البيئة العدائية.

في المقابل نجد أن علماء الدين، سواء علماء الكلام أوالفلاسفة أوالفقهاء المسلمين، قد طوروا نماذج مثالية للحكم قائمة على الشريعة الإلهية، لكن هذه النماذج، كنموذج الحكم، لم تتحقق، ولا حتى نظرياً، إلا في العصر النبوي، وهذا حسب الإسلاميين والتقلديين. فقد تبع هذه المرحلة الحكومات الوراثية، والتي لم تلتزم كلياً بالشريعة الإسلامية، بل حكمت طبقاً لمصالحها. ومع مرور الوقت، أصبح حكم الضرورة هو النموذج المتبع. ومنع هذا التصور للحكم النموذجي العلماء المسلمين عموماً من مقاربة حكومات المسلمين من وجهة نظر منهجية شرعية حول المشروعية والعدالة؛ فهذه النظرة كانت مخصصة للدولة المثالية. وتلعب هذه الازدواجية دوراً مركزياً في البيئة السياسية والثقافية الإسلامية. ونجد هذا واضحاً على المستوى المؤسساتي وعبر التاريخ. فالدولة الإسلامية استمرت دولة استبدادية مرتكزة على الحاكم ورعيته دون حدود حقيقية من قبل الشريعة المعيارية. ولذا، كان تطور الدولة الحديثة في المرحلة العثمانية معاكساً لتطور الدولة في الغرب حيث تفتّتت الدولة واستقل الأعيان، وتحولت التنظيمات إلى آليات لتحديث السلطة الاستبدادية، وأدى تدخل الدولة في الاقتصاد إلى زيادة الاحتكار والفساد. كل هذه الأمور

أدت إلى ظهور دول تسلطية، سواء كانت قومية ثورية أو ملكية تقليدية. ومن هنا يمكننا القول: إن جزءاً مهماً من معوقات التحديث الجوهري والفعال، هو عقلية البيئة السياسية (الإسلامية) المتوارثة على مستوى القيم السياسية ومؤسساتها[١].

ويحاول مشروع أسلمة المعرفة، رفض التطورات الإبستمولوجية الحديثة، وإلى نزع العناصر الأولية العلمية الغربية من ذاتيتها، واستبدالها بأخرى من الحضارة الإسلامية. كل هذه الأمور تفضي إلى ربط المعرفة ربطاً محكماً بقيم دينية وفرض المبادئ الدينية الكلامية واللاتاريخية على العلوم التاريخية السائدة اليوم. ومع أننا لا نرفض المنطلق الديني ونعتبره حراً في السعي إلى طرح أمور تتعلق برؤية الإنسان لله وللكون وللحياة، إلا أن فرض الرؤية الدينية على الاكتشافات العلمية، وحتى النظرية، هو عمل تلفيقي يؤول إلى تحديد إمكانيات العلم وإخضاعه لمنطق من خارج نطاق العمل المحدد الذي يسعى إلى تطوير نتائجه وأبحاثه من خلال التجربة، فلا مبرر لفرض التجربة الدينية على التجربة العلمية أو العكس، لأن أي فرض يقلل من حقيقة تلك التجربة ومعناها. كما أن القيمة الدينية تتحول إلى علاقة لا يمكن فهمها إلا من خلال فرض مفهوم علمي عليها.

---

(١) حول هذا الموضوع راجع كتاب سامي زبيدة:
Islam, the People and the State (London and New York:Routledge, 1989)

الخاتمة

إذا كانت أزمة المثقف هي، كما يقول برهان غليون، أحد أوجه أزمة المجتمع والغياب الموضوعي لأي مكانة للتفكير الجدي والرواية والالتزام الجماعي والمصلحة العامة[١]. لذا، فإن أزمة المثقف تنبع من الإجهاز على التفاعل الاجتماعي، وضبط المفاصل الأساسية في المجتمع المدني، ومنع قيام أي معارضة حقيقية شعبية.... بذلك، تحول المثقف إما إلى مثقف مقهور، غير قادر على ممارسة دور فاعل تجديدي، أو تطوري، أو تحريري، أو إلى مثقف مشجون معزول عن مجتمعه، أو منفي خارج بلاده، أو مهمش في العالم. فالمثقفون اليوم، عدا الموالين للسلطة والمنتفعين منها، قد تم إقصاؤهم وإخصاؤهم عبر القهر والسجن والنفي. وبالتالي، تم تعميق الهوة بين المجتمع والدولة، ولذلك، فإن أزمة المثقفين، كل المثقفين، ترتبط بدولة تسلطية، أوجدت سياقات لا تسمح بحرية الفكر والعلم، على اختلاف أنواعها، إلا من خلال خدمتهم للنخب الحاكمة. ويكمن الحل في إيجاد السياق المدني والاجتماعي والفكري، الذي يعطي لكل التيارات والعقائد الحرية في التعبير والتفكير والممارسة، أي المجتمع المدني، مما يسمح للمثقفين، على اختلاف مشاربهم، بالاضطلاع بأدوارهم

(١) برهان غليون، (الإنتلجنسيا والسياسة والمجتمع)، الاجتهاد، ع ٥، سنة ٢، ص١٧-٢٦، ١٩٨٩م.

الحقيقية، أي خدمة المجتمع عبر عملية تنويرية حقيقية، تبحث عن حقائق الوجود، وخدمة العلم، وصيانة المجتمع، وحرية الأفراد.

إن معركة المثقف هي اليوم أيضاً معركته مع الذات، فعندما كان العرب واثقين من أنفسهم تمكنوا من إنشاء منظومات فكرية مسيطرة، ومؤسسات سياسية وعسكرية فعالة. هذه الثقة بالنفس سمحت للعرب لقرون عدة باستيعاب وهضم وتجاوز الحضارات المعروفة آنذاك. أما المثقف اليوم فيقف مهزوماً أمام الحضارات الأخرى، وخاصة الحضارة الغربية. وعوضاً عن استيعاب وتجاوز الحضارة الغربية، فرضت هي مفاهيمها على المثقف الليبرالي، فرفع شعارها مبهوراً بقوتها وخاضعاً لسيطرتها، كما فقد الحافز الأول لمحاربتها. أما المثقف التقليدي فرفض الحضارات الأخرى، ورفع راية مواجهتها باسم الدين. وقد وقف المثقفان يواجه أحدهما الآخر، بدلاً من نفض الغبار عن التراث، واستيعابه، وتنقية الفكر الغربي وتجاوزه. إلا أن كلاً منهما برّر لقيام الدولة الوطنية القومية التسلطية، المثقف الليبرالي باسم العلمنة والتقنية والحرية، والمثقف التقليدي باسم الأخلاق والتقاليد والدين. لذا، التصق المثقف الليبرالي بأحقية الفكر الغربي ومؤسساته، بينما هو في واقع الأمر فاقد لما هو إيجابي في الغرب، أي للحريات العامة وحقوق الإنسان؛ فهو أيضاً قد سوغ تسلط النخب الحاكمة باسم التقدم والتنمية. أما المثقف التقليدي فقد التصق أكثر فأكثر

بتراث غير مقروء ورفع شعار الأصالـة، بينمـا هـو في واقـع الأمـر فاقد لما هـو إيجـابي في الفكـر الإسـلامي، أي للأخـلاق والوحـدة والعدل؛ فهو أيضاً قد سوغ تسلط النخب الحاكمـة باسـم الديـن والتقاليد.

إلا أن حاجة الفكر العربـي إلى النقـد، لا يجـب أن تفضـي إلى الهدم للتاريخ وللثقافة بـل تدفـع إلى تأسـيس خطـاب تفكيكـي-تركيبي للاختلاف لمواجهة المسائل الناجمة عـن ممارسـات السـلطة وتهميـش المثقفـين، العلمـانيين والإسـلاميين علـى حـد سـواء، والخروج من إشكالية الأصالة والحداثة. «فالساحة العربيـة تحتـوي على تضخم نظري هائل، نتج من خلال إشكالية التراث والحداثـة وحولها، التي تندرج تحتها آمال الامتلاك للأساس الإيديولوجـي، وتمثـل نظامـاً معرفيـاً، وقـاعدة فكريـة تشـكل نظرتنـا إلى الطبيعـة والمجتمـع، والتـاريخ والإنسـان، وتعـبر في الوقـت نفسـه عـن طموحاتنا المشروعة مـن أجـل التقـدم. هـذه هـي تقريبـاً العنـاصر الأساسية التي وجـدت مـن أجلهـا تلـك المشـاريع، ولكـن الـذي ينبغي ملاحظته، وبصورة عامـة وإجماليـة، هـو أن هـذه الكتابـات الكثيرة، قدمت مشاريع فوق-تاريخية ترسو بمراكبها علـى هـامش التاريخ فتتعالى عليه ولا تنطلق من الوعي به». ولا يتم أي من هذا التجديد العلمي والنهوض الفكري والحضاري والثقافة المنتجـة إلا عن طريق التأسيس العلمي للتراث «علـى صعيـد الوعـي العربـي،

بصورة تضمن للذات العربية استقلالها، كذات منتجة وفاعلة عن جميع النماذج الكابحة. فالسؤال المتعلق بكيفية استعادة الوعي التاريخي بالتاريخ، ليس من الأسئلة النظرية التي تجد الجواب عنها في كمّ أو كيف من المعارف يقدّم إلى السائل، بل السؤال المطروح سؤال (عملي) تماماً، يجد جوابه المتنامي والمتجدد عبر الممارسة العقلانية النقدية»[1] .

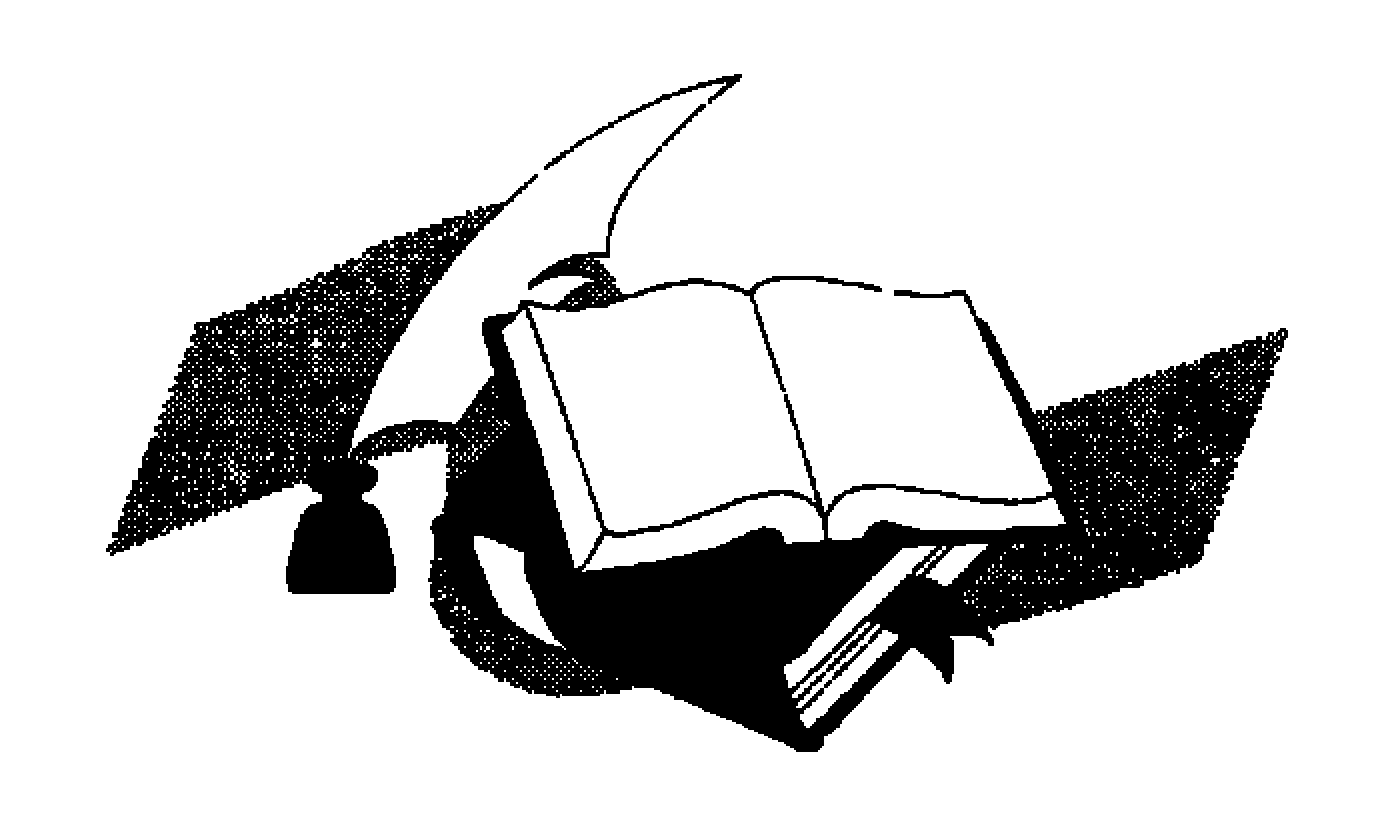
إذ إن قيام تجديد حقيقي في المجتمع والدولة، والنهضة بالثقافة والحضارة يتطلب إذن العودة إلى الأصول من أجل هضمها وغربلتها، واستخراج أصول جديدة منها، ومن ثمّ تجاوزها، ولكن دون تحقيرها. إلا أن المثقفين الليبراليين ينهلون من هوامش الفكر الغربي، بينما ينهل المثقفون التراثيون من هوامش التراث. فالثقافة الجديدة لا يمكن أن تؤسس على جزئيات وهوامش، كالبنيوية أو المنهج الأسطوري الميثولوجي، ولا على جزئيات الفقه وعلم الكلام لأنها ولت، فكل هذا يؤدي إلى انفصام في المعنى والمبنى[2] . ومن أجل النهضة مجدداً بالتنوير والتجديد، والثقافة والمجتمع، والدولة، وخاصة بالفرد، لابد إذن من تحويل

---

(١) عبد الله عبد اللاوي، (التراث والحداثة والمنهج في الفكر العربي المعاصر: مواجهات أولية)، المجلة الفلسفية العربية، ج ٢، ع ٢، ص ١٨، كانون الثاني (يناير) ١٩٩٣م.

(٢) محمد جابر الأنصاري، (تجديد النهضة باكتشاف الذات ونقدها)، ص ٣٢-٤٧، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٢م.

المسار التاريخي إلى مسار يقوم على أُطر علمية وفكرية، واجتماعية وفردية رحبة، أي في شورى ديموقراطية اجتماعية، وسياسية وثقافية تسمح لجميع المفاهيم والتيارات بالتغلغل بحرية في الوعي الاجتماعي والتمظهر دون قمع فكري واجتماعي وسياسي، بحركات فكرية وإيديولوجية وسياسية، تتنافس على السلطة بأسلوب تداولي مستمر وحقيقي.



المثقف والنهضة
جدلية الأصالة
والعالمية والنهوض

الدكتور لؤي صافي

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانسَلَخَ مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ ، وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الأَرْضِ﴾
[الأعراف:٧/ ١٧٥-١٧٦]

مدخل

المثقف وعلاقته بالنهضة مسألة شغلت الفكر العربي والإسلامي الحديث منذ أمد بعيد، وساهم في تحليلها وتحديد

ملامحها مفكرون يمثلون تيارات ثقافية وفكرية مختلفة. وعلى الرغم من أن علاقة المثقف بالنهضة مسألة شغلتني منذ بداية عهدي في الكتابة والتأليف، فهذه هي المرة الأولى التي أخصها ببحث مستقل.

والفضل في ذلك يعود إلى أخ عزيز كريم، الأستاذ محمد عدنان سالم، مدير دار الفكر الذي آلى على نفسه إثارة قضايا محورية مهمة في السلسلة التي تصدرها دار الفكر تحت عنوان **حوارات لقرن جديد**، ودعاني للمساهمة في هذه الحوارية التي اختار لها عنوان (**دور المثقف في التغيير الاجتماعي ودوره السياسي**).

واخترت عنواناً قريباً لمساهمتي في الحوار الجاري حول الموضوع ركزت فيه على العلاقة التبادلية بين محاور ثلاثة رئيسية: **الأصالة، والعالمية، والنهوض**. ولأن مفهوم (الجدل) يحمل معنى التبادل والتضايف فقد اخترت كلمة (جدلية)، مصدره الصناعي كما تواضع على تسميته النحاة، للتعبير عن العلاقة التضايفية التبادلية التراكيبة التي تربط محاور (الأصالة) و(العالمية) و(النهوض).

وأنا عندما أستخدم كلمة (جدلية) لا آتي بلفظ جديد، بل أستخدم لفظاً محملاً بمعانٍ ودلالات خاصة، التصقت غالباً بالفكر الماركسي الذي يرى أن العلاقة الجدلية هي العلاقة التي تحكم

تحكم منطق التطور التاريخي. فالجدلية عند (ماركس) علاقة بين طبقتين اجتماعيتين ذواتي مصالح متناقضة، يؤدي تناقض مصالحهما إلى تصادمهما عبر ثورة اجتماعية تطيح بالطبقة المهيمنة، وتؤدي إلى هيمنة الطبقة المنتجة. ولا تلبث الطبقة المهيمنة الجديدة أن تفرز نقيضتها في حركة تاريخية مستمرة تنتهي بالمرحلة الشيوعية التي تولد طبقة لا نقيض لها، معلنة بذلك نهاية التاريخ. هذا باختصار شديد مفهوم الجدلية في الفكر الماركسي.

مفهوم الجدلية في الاستخدام المعتمد في هذه الدراسة يحمل معنى التراكب والتساوق لا معنى التناقض. فهو هنا يحمل معنى يختلف اختلافاً جذرياً عن المعنى الذي حمّله إياه الفكر الماركسي، أو الفكر الهيغلي من قبل. الجدلية المقصودة في استخدامنا مفهوم مفتوح يعبر عن **تلازم شرطي** بين ظواهر اجتماعية، لا عن حتمية تاريخية مفترضة. **فالنهوض الحضاري يشترط قيام ثقافة عالمية إنسانية ذات خصائص كلية محددة، والثقافة العالمية تنجم عن حركة إصلاح ثقافي هو بدوره وليد الوعي الأصيل والأصالة الواعية.**

وجدلية العلاقة بين الأصالة والعالمية والنهوض لا تقتصر على معنى التلازم الشرطي بين الظواهر المذكورة، بل تنبه إلى أهمية العامل الزمني في مشروع النهضة. فالأصالة، والعالمية، والنهوض، ليست مراحل زمنية متسلسلة بحيث تبدأ إحداها حيث تنتهي الأخرى، بل علاقة داخلية بين عناصر يثري بعضها بعضاً، ويؤدي

نضج أحدها إلى نضج الآخر. فالزيادة في الأصالة الوجدانية تؤدي إلى زيادة في الثقافة العالمية والنهوض الحضاري، كما تؤدي الزيادة في النهضة إلى زيادة الأصالة والعالمية، وهكذا دواليك في حركة صاعدة مضطردة نحو نهضة حضارية عالمية.

النهضة الحضارية كما نبين في الصفحات الآتية عملية بناء تساهم في تشييده أجيال متتالية. وهي حركة مركزية طاردة تبدأ في بؤرة حضارية تتسع جغرافياً وثقافياً مع امتداد الزمن لتأخذ بعداً عالمياً. وهي نمو حيوي متسارع كنمو الكائن العضوي، يبدأ خلية ليصبح جسماً ممتداً، وهو مع اختلاف حجمه وشكله وأبعاده بين لحظة التكوين ولحظة النضج يحمل خريطته التشكيلية ونموذجه التكويني منذ لحظة وجوده الأولى. فكما تحمل الخلية البشرية خريطتها الوراثية منذ لحظة تشكلها بويضة ملقحة في رحم الأم، كذلك يحمل المجتمع الحضاري العالمي خريطته الثقافية منذ لحظة تكوينه في بقعة جغرافية محدودة، قبل أن يمتد وينتشر عبر الزمان والمكان.

الأصالة وعي بالذات وحقيقتها الوجودية، وإدراك لحدودها الزمانية والمكانية، وتفاعل مع تحديات اللحظة الراهنة، وانطلاق منها لاكتشاف الماضي وتشوّف المستقبل، والسعي لتحقيق الذات الفردية والذات الجمعية من خلال استبطان معنى الوجود، والتزام

قيم الإسلام الكلية وتصوراته الأساسية، والاعتزاز بحضارته الإنسانية.

والعالمية انفتاح على الإنسان والعالم، ورغبة في مد الجسور، والتعاون لتحقيق مجتمع عادل يحقق كرامة الإنسان كل الإنسان، والتفاف حول القيم والمبادئ التي تتجاوز كل الخصوصيات الجغرافية والعرقية، وتأكيد لرسالة الإسلام الذي أُرسل رسوله رحمة للعالمين.

والنهوض ارتفاع عن الواقع الراهن نحو مواقع أسمى وآفاق أوسع، وتغلب على عطالة الطين استجابة لروح السماء، وعمل دؤوب لجعل الحياة عطاءً حاضراً ينضاف إلى عطاءات السابقين ويثير همم اللاحقين.

والمثقف هو الذي يملك القدرة على تحويل وعيه إلى خطاب ثقافي، وهو الذي يملك أدوات التحليل والتركيب، والانتقال من الواقع اللصيق إلى الحقيقة المجردة والفكرة المشرقة، وهو القادر لذلك على التحرك عبر الزمان والمكان بفكره متجولاً في آفاق التراث مميزاً غثه من سمينه، وعرضه من جوهره، ولحظاته الآفلة من لحظاته الخالدة، وهو القادر كذلك على الوثوب إلى آفاق المستقبل، وتحقيق عالم مثاله في وجدانه، ومن ثم دعوة معاصرية لتحويل الحلم إلى حقيقة، والنهوض بالواقع لمحاكاة المثال.

ومن هنا كانت النهضة رسالة المثقف ذي الوعي الأصيل الذي يسعى إلى تحويل أصالته الوجدانية إلى أصالة ثقافية، تحمل القيم الكلية والتصورات الأساسية الثاوية في رسالة الإسلام إلى العالم. تلك الرسالة التي تجسدت في مجتمع المدينة العالمي الذي أسسه الرسول الخاتم، صلوات الله عليه وسلامه، وعكف على إعادة توليده عبر التاريخ الإسلامي المثقف المسلم صانع الثقافة الإسلامية التاريخية التي حملت معها بذور الحضارة العالمية حيثما حلت وارتحلت عبر القرون الاثني عشر التي فصلت لحظة ولادة الحضارة الإسلامية وكبوتها الأخيرة في مطلع القرن الثالث عشر من الهجرة - تلك هي الأطروحة التي نعكف على بيانها وتفصيلها في بحثنا هذا الذي قسمناه إلى أقسام ثلاثة:

- المثقف في الأدبيات العربية.
- الزمن الثقافي والثقافة الناهضة.
- المثقف والمشروع الحضاري.

ولنبدأ بالنظر في مفهوم المثقف الشائع اليوم في الأدبيات العربية.

* * *

أولاً- المثقف في الأدبيات العربية

تعريف المثقف

مفهوم المثقف مفهوم مستحدث في اللغة العربية، حاله كحال مفهوم الثقافة، شاع استخدامه في الأدبيات الاجتماعية والسياسية خلال العقود القليلة الماضية. ولفظا (مثقف) و (ثقافة) مشتقان من فعل (ثقف) بمعنى (حذق وفهم وأدرك)[١] . واللفظان العربيان يقابلان على التوالي لفظي (intellectual) و (culture) ذوي الأصل اللاتيني المستخدمان في اللغات الأوروبية. وعلى الرغم من أن الاشتقاق العربي يعين الباحث على فهم العلاقة بين المثقف والثقافة - التي تمثل مجال فعله وتأثيره - ويشدد على الترابط بين الاثنين، فإن التفكير في دور المثقف وعلاقته بالثقافة لا يزال يتبع المعاني المتولدة في الأدبيات الغربية ويحذو حذوها. فلفظ (intellectual) أقرب في معناه إلى كلمة (المفكر) لأن الكلمة مشتقة في اللغات الأوروبية من كلمة (intellect) أي (الفكر). بينما تحمل كلمة (culture) معنى الرعاية والعناية. فهي تستخدم حقيقة للدلالة على الشروط التي يوفرها المزارع لنمو زرعه، وتستخدم

(١) انظر مادة (ثقف) في جمال الدين بن منظور، لسان العرب، (بيروت، لبنان: دار صادر ودار بيروت، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م)، المجلد التاسع، ١٩.

مجازاً للدلالة على الشروط التي يوفرها المجتمع لنمو أفراده النفسي والعقلي.

فإذا انتقلنا من تبين الأصل اللغوي لكلمة (مثقف) لتحديد مجالها الدلالي، وجدنا أن الأدبيات العربية تكاد تعكس المفاهيم الرائجة في الكتابات الغربية. بل إننا نجد أصداء الحوار الجاري بين التيارات الفكرية الغربية يتردد داخل الفضاء الثقافي العربي بعد ترجمته إلى لسان عربي مبين. لذلك نجد الكتّاب العرب منقسمين بين المدارس الفكرية الرئيسية المهيمنة اليوم على ساحة الفكر الغربي:

(١) **مدرسة الحداثة** التي تعتمد الرؤية الديكارتية لوظيفة الفكر، فترى المثقف ناقداً اجتماعياً، يسعى إلى نقد الممارسات الاجتماعية انطلاقاً من مرجعية نظرية محددة.

(٢) **المدرسة الماركسية** التي ترى أن الفكر سلاح يستخدمه المفكر للدفاع عن مصالح الطبقة الاجتماعية التي ينتمي إليها ويمثلها.

(٣) **مدرسة بعد الحداثة** التي تشدد على أن المثقف أسير هواجسه السلطوية، وأن مهمة الفكر تفكيك وإظهار التناقضات الداخلية، والهاجس السياسي للمثقف.

ولا بأس قبل الانتقال إلى الحديث عن أزمة المثقف ودوره السياسي، وعلاقة هذين البعدين بالمرجعية الغربية للمثقف العربي، من استعراض بعض التعريفات المبثوثة في كتابات عيّنة من المفكرين المؤثرين في الساحة الفكرية.

لنبدأ بتعريف **محمد عابد الجابري**، أحد أبرز وجوه الاتجاه الحداثي في العالم العربي اليوم. يرى الجابري أن المثقف «في جوهره ناقد اجتماعي. إنه الشخص الذي همه أن يحدد ويحلل ويعمل، من خلال ذلك، على المساهمة في تجاوز العوائق التي تقف أمام بلوغ نظام اجتماعي أفضل، نظام أكثر إنسانية وأكثر عقلانية»(١).

ويتسع التعريف السابق للمثقف ليشمل كل المشتغلين بعمليات توليد الثقافة وتجديدها أو الحفاظ عليها، أو باعتماد عبارة الجابري «جميع الذين يشتغلون بالثقافة، إبداعاً وتوزيعاً وتنشيطاً»(٢).

ويميز الجابري بين مستويين أو نوعين من المثقفين، «بين نواة تتكون من المبدعين والمنتجين من علماء وفنانين وفلاسفة وكتاب وبعض الصحفيين...يحيط بها أولئك الذين يقومون بنشر ما ينتجه هؤلاء المبدعون مثل الممارسين لمختلف الفنون ومعظم المعلمين

---

(١) محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية، (بيروت، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥م)، ٢٥

(٢) المصدر نفسه ٢٤

والأساتذة والصحفيين، يليهم ويحيط بهم جماعة تعمل على تطبيق الثقافة من خلال المهنة التي يمارسونها مثل الأطباء والمحامين»[١].

مهمة المثقف إذن داخل الرؤية الحداثية ممارسة النقد الاجتماعي المستمر بغية عقلنة السلوك الاجتماعي، أي تنظيم الحياة الاجتماعية وفق مبادئ ومفاهيم إنسانية تم تشكيلها وتحديدها في مطلع عصر الأنوار. لذلك يتحدد وضع المثقف الاجتماعي «بالدور الذي يقوم به في المجتمع كمشرع ومعترض ومبشر بمشروع، أو على الأقل كصاحب رأي وقضية»[٢].

المثقف ضمن الرؤية الحداثية عنصر أساسي هام في تطوير الحياة الاجتماعية والبناء على الإنجازات الثقافية السابقة. لذلك يؤكد **(برهان غليون)** أن وظيفة المثقف "ليست شيئاً آخر سوى وظيفة إنتاج المجتمع نفسه من حيث هو آلية تختص بجمع وتوحيد الأجزاء والعناصر التي يتألف منها، وبث الروح الجمعية فيها وتحويلها بالتالي إلى كيان حي قادر على الحركة والتنظيم والتحسين والإصلاح»[٣].

---

(١) المصدر نفسه ٢٤.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) برهان غليون، تهميش المثقفين ومسألة بناء النخبة القيادية في المثقف العربي، همومه وعطاؤه (بيروت، لبنان: مركز دراسات الوحدة العربية ومؤسسة عبد الحميد شومان، ١٩٩٥م) ٨٥ .

يختار غليون تعريفاً للمثقف يتفق مع التصور العام للمثقف ضمن الاتجاه الحداثي، الذي ميزنا طرفاً من رؤيته في تعريف (الجابري)، لكنه يزيد عليه باستحضار البعد الجمعي الذي يعطي للمثقف أهمية اجتماعية وسياسية، إذ يكتسب المثقف قدرته على التأثير ضمن المجتمع الحديث من انتمائه إلى نخبة واعية لمكانتها الاجتماعية ومتعاونة لتكريس قدرتها الجمعية، وتوظيفها للتأثير في القرار السياسي والفعل الجماعي. فالمثقف جزء من نخبة مثقفة، والمثقفون «فاعل اجتماعي جمعي وليس مجموعة أفراد يشتركون في نشاط مهني أو علمي أو ذهني واحد يقرب فيما بينهم»[1]. ويتابع (غليون) مبيناً المقصود من عبارة فاعل اجتماعي فيقول: «وعندما نتحدث عن فاعل اجتماعي فنحن نشير إلى قوة محركة ودينامية اجتماعية لا إلى مبدع فكري»[2].

إن تعريف (غليون) يضع أيدينا على أطراف أزمة المثقف العربي. فالمثقف فاعل اجتماعي يستمد فاعليته من انتمائه إلى نخبة تملك القدرة على إنتاج المجتمع من خلال إنتاج الأفكار والمفاهيم الضرورية لإعطاء أفراد المجتمع هويتهم، وتبرير مؤسساتهم وممارساتهم، أو دعوتهم إلى تأسيس حياتهم الاجتماعية على أفكار ومفاهيم جديدة. السؤال الذي يعترضنا هنا: هل ينتمي

---

(١) غليون ٨٦

(٢) المصدر نفسه.

المثقف العربي إلى نخبة تعمل على إنتاج المجتمع وتحقيق تماسكه الاجتماعي؟ ومن أين يكتسب المثقف العربي سلطته وشرعيته؟ وما مصدر القيم والأفكار التي يروج لها؟ وهل لدى المثقف العربي مشروع أو مشاريع؟ وكيف ترتبط هذه المشاريع بالفضاء الثقافي والحضاري العربي الذي تنتمي إليه؟

إن الصعوبة التي تواجهنا ونحن نبحث عن إجابات للأسئلة السابقة تنبع من التناقض بين الواقع الاجتماعي والتاريخي للمجتمع الغربي الذي تولد مفهوم (المثقف) المتداول داخل سياقه التاريخي والثقافي، والواقع الاجتماعي والثقافي للمجتمعات العربية والمسلمة عموماً. لذلك نجد (غليون) يعنت في جهده لتنزيل مفهوم المثقف في الحقل الثقافي العربي[١].

ولا تقتصر إشكالية تعريف المثقف وتنزيله على المجال الثقافي العربي، أو ربط المفهوم والماصدق بتعبير المنطقيين بمفكري التيار الحداثي، بل يتعداه إلى التيارات الأخرى. لذلك نجد باحثاً يسارياً يواجه المشكلة عينها عند محاولة تعريف المثقف العربي. ففي معرض إجابته عن السؤالين: من المثقف؟ ومتى يكون مثقفاً عربياً؟ يكتب علوش: «إن المثقف من وجهة نظرنا واحد مما يُسمى (الإنتلجنسيا) يملك قدراً من الثقافة التي تؤهله لقدر من النظرة

---

(١) المصدر نفسه ٩١.

الشمولية، وقدراً من الالتزام الفكري والسياسي. ولكن هذه التعريف يضعنا أمام إشكال، لأن الإنتلجنسيا لم تتكون في وطننا، كما تكونت في روسيا أو أوروبا. فلم يحدث عندنا عصر تنوير، ولا عصر ثورة علمية، ولا ثورة برجوازية تحررية على الإقطاع والكنيسة. وكل ما حدث عندنا، منذ الحملة الفرنسية ١٧٨٩م، وحتى الآن، لا يعدو أن يكون اتجاهاً إصلاحياً توفيقياً، استند إلى التراث حيناً، وإلى الثقافة الأوروبية حيناً، وإلى الاثنين معاً في بعض الأحيان، وانعكس هذا في الثقافة ضعيفاً مهزوزاً، وَوَلّد مدارس فكرية وسياسية مُقلّدة. وعليه، فنحن هنا أمام مفهوم للإنتلجنسيا لا ينسجم تماماً مع المفهوم الأوروبي المعروف»[1].

واضح أننا أمام جهد فكري يسعى لتحليل واقع اجتماعي عربي باستخدام مفاهيم تولدت خارج الفضاء التاريخي والثقافي العربي، ويسعى إلى تقويم سيرورة اجتماعية بالاحتكام إلى مرجعية ثقافية غربية، واعتماد ضوابط تنتمي إلى زمن ثقافي مغاير.

ولأن المساحة المتاحة لي في هذه الحوارية لا تمكنني من الاستفاضة، فإنني أكتفي بإبراز خطل الاحتكام إلى مرجعيات

(١) ناجي علوش المثقف العربي والنضال القومي في المثقف العربي: دوره وعلاقته بالسلطةوالمجتمع (الرباط، المغرب: المجلس القومي للثقافة العربية، ١٩٨٥م)، ١٥٩-١٦٠.

خارجية من خلال التركيز في المبحث التالي على نموذج واحد من نماذج عديدة لمثل هذا الاحتكام المخل، على أن أعود إلى الحديث عن الزمن الثقافي وأهميته في فهم دور المثقف في تطوير الحياة الثقافية وإثراء الخبرة الاجتماعية في مباحث لاحقة.

* * *

أزمة المثقف العربي والمرجعية الغربية

تنبع أزمة المثقف العربي من أنه أسير ثقافة أنتجها المثقف الغربي، فهو يعيش لذلك **خارج الزمن الثقافي العربي**. فتراه تارة ينافح عن الرؤية الحداثية، ويتبنى أطروحاتها ورؤيتها وحلولها، وتارة أخرى يدعو إلى ثورة ماركسية تطيح بالطبقة الرأسمالية وتستبدلها بطبقة الكادحين، وتراه، حين تتعرض الرؤيتان لنقد حاد من المثقف بعد الحداثي الغربي، يتبنى الطرح الجديد، ويدعو إلى تبني نتائجه الفكرية والاجتماعية غير آبه بالتباين البيّن بين التجربتين العربية والغربية، واختلاف الزمن الثقافي العربي والغربي.

ولنأخذ مثالاً على ما نقول النقد الذي وجهه علي حرب إلى المثقفين العرب في كتاب أصدره في منتصف التسعينيات تحت عنوان **(أوهام النخبة أو نقد المثقف)**. فعلي حرب لا ينطلق في كتابه

هذا من نقد المثقف العربي بالاحتكام إلى العلاقة بين المثقف والثقافة التي ينتمي إليها، بل من أطروحات الاتجاه بعد الحداثي، الذي يمثله مفكرون غربيون من أمثال فوكو ودريدا، في نقده للفكر الحداثي الذي ينافح عنه في الغرب ثلة من المفكرين الحداثيين، أو الحداثيين الجدد، يتقدمهم هابرماس الألماني.

ينطلق (حرب) في هجومه على المثقف العربي من مقولة أن المثقف يسعى من خلال عمله الفكري والتنظيري إلى توظيف سلطته العلمية والمعرفية لزيادة نفوذه الاجتماعي، وتحقيق سلطة سياسية مدفوعاً بإرادة القوة، الغريزة الوحيدة التي يعتمدها المفكر بعد الحداثي لتفسير السلوك الاجتماعي والسياسي. لذلك نجد حرباً يسارع ليعيد أزمة المثقف تحديداً إلى بداية الاضطرابات الطلابية في فرنسا، «التي اندلعت في شوارع باريس في شهر أيار من عام ١٩٦٨م»[١] . فقد أدت هذه الاضطرابات، كما يدعي حرب، إلى اهتزاز «صورة المثقف، سواء في نظر نفسه أو في نظر غيره. إنه لم يعد يثق بقدرته على تنوير العقول والتأثير في الرأي العام، أو بكونه صاحب عقيدة صلبة قادرة على قود الناس لتنوير المجتمع وتغيير العالم»[٢] .

---

(١) علي حرب، أوهام النخبة أو نقد المثقف (الدار البيضاء، المغرب: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦م) ٢١

(٢) المصدر نفسه ٢٣.

ويحق لنا أن نتساءل: ما الذي يدفع كاتباً عربياً إلى اعتماد الاضطرابات الطلابية التي اندلعت في العاصمة الفرنسية عام ١٩٦٨م بداية لأزمة المثقف؟ ما علاقة الاضطرابات الطلابية الفرنسية بمشكلات الثقافة العربية وأزمة المثقف العربي؟

لماذا لم يختر (علي حرب) هزيمة ١٩٦٧م التي سبقت الاضطرابات الطلابية في فرنسا بسنة والتي هزت الوجدان العربي وزلزلت أحلام مثقفيه وتطلعاتهم؟

كان ممكناً قبول اختيار (حرب) لتاريخ الحدث الفرنسي في معرض دراسة مقارنة بين المثقف اللبناني والفرنسي، أو العربي والغربي. بيد أنه من الواضح أن حرباً لا يرى اختلافاً بين الأزمتين، ولا يميز بين الزمن الثقافي العربي والغربي، لذلك يرى أن نقد الأول نقد للآخر، وأن أزمة المثقف العربي هي أزمة المثقف الغربي. بل نجد حرباً يخلط بين السلفية في السياقين العربي والغربي، فيستعير لفظ (سلفي) لوصف موقف (هابرماس) ليعود إلى إسقاط المفهوم الناجم عن هذه الاستعارة على الحالة العربية. يقول حرب: «بعد هذا التمهيد، سوف أدخل على المسألة، أعني نقدي للمثقف العربي على موقفه السلفي، من نقد سبق لي أن وجّهته لهابرماس، وفحواه أن هذا الفيلسوف، الذي هو صاحب نظرية في (العقل التواصلي)، لم يستطع التواصل مع مفكري ما بعد الحداثة، وفي طليعتهم ميشال فوكو، بل إن هابرماس انتقد

هذا الأخير، وعلى نحو نفى فيه إنجازاته الفكرية، بحجة أن فكره مُعادٍ للتنوير مضادٌّ للعقل»[1].

إن الملاحظة المتكررة التي تعترضنا ونحن نقرأ لعلي حرب، وغيره كثير من الكتاب العرب، غياب الرؤية الأصيلة التي تدفع إلى النظر في الأشياء والأحداث من زاوية الكاتب، وتحليل المعطيات، كما تبدو من الموضع الذي يتمركز فيه. فكما تدعو الأصالة الوجدانية مفكراً فرنسياً إلى اعتبار الاضطرابات الطلابية في فرنسا حدثاً هاماً له تداعياته العميقة على وجدان المثقف الغربي، يؤدي غياب الأصالة عند نظيره العربي إلى تجاهل حدث ملاصق قريب كهزيمة حزيران ١٩٦٧م وأثرها على العقل العربي، ويدفع به إلى تبني حدث لا يكاد يخدش وعي المفكر العربي، بَلْهَ الفرد العربي الغارق في مشكلاته وأزماته الثقافية والاقتصادية والسياسية المتلاحقة. بل إن غياب الرؤية الأصيلة تحول دون إدراك تمايز الزمن الثقافي، حتى عندما تصرخ المعطيات التاريخية في وجه المفكر مشيرة إليه. لذلك نجد حرباً يضع أصبعه على الفارق الجوهري الذي يفاضل بين المثقف العربي والغربي، ويمسك طرف الخيط الذي يؤدي إلى ملاحظة الاختلاف بين الزمن الثقافي العربي والغربي، دون طائل.

---

(١) المصدر نفسه ٦٠

يقول حرب في معرض المقارنة بين المثقفين العرب والغربيين: «هذا في الغرب، حيث المثقفون مارسوا مهنتهم بامتياز. أما في العالم العربي فالوضعية مختلفة. ذلك أن المثقف العربي الحديث لم يُؤتَ له أن يلعب الدور الذي لعبه المثقفون الغربيون منذ فولتير وروسو إلى سارتر وفوكو، أي لم يشارك في صناعة الرأي العام وصوغ الوعي الجماعي أو في التأثير في الديناميية الاجتماعية والسيرورة التاريخية؛ كما لم يُؤتَ له أن يمارس الدور الذي كان يمارسه العلماء والفلاسفة في العصر الإسلامي، بمعنى أنه لم يشكل سلطة رمزية معترفاً بدورها وأهميتها، وقلّما تمكّن من إقامة علاقة فاعلة ومتوازنة مع السلطة السياسية"[1] .

نعم لم يؤت المثقف العربي أن يلعب الدور الذي لعبه نظيره في الغرب، ولم يشارك في صناعة الرأي العام وصوغ الوعي الجماهيري اللازم لتطوير حياة فاعلة كريمة تعيد للأمة دورها التاريخي، وتمكنها من التأثير في مجريات الأحداث محلياً وعالمياً. ولكن ألا يثير هذا احتمال اختلاف الزمن الثقافي الذي تخضع له الأمة والزمن الثقافي الغربي؟ ألا يجدر بالباحث الجاد والمفكر الواعي العمل على تحديد النموذج الاجتماعي والسياسي والاقتصادي المطلوب تحقيقه، ومن ثم السعي لتحقيق النموذج المثالي، وشحذ الهمم لذلك؟

---

(١) المصدر نفسه ٢٤.

إن الأزمة التي يعانيها المثقف العربي ترتبط مباشرة بغياب الرؤية الأصيلة التي تدفع صاحبها للنظر إلى الأشياء من موقعه الزماني والمكاني. وعجز المثقف عن التأثير في محيطه، وتطوير ثقافة مجتمعه، يعود إلى طبيعة الحلول التي يقدمها والتي لا تتوافق مع طبيعة المشكلات التي تمر بها الشعوب العربية. فإذا عجزت النماذج الليبرالية والاشتراكية والقومية والسلفية عن تحقيق نهوض اجتماعي وإحداث تنمية سياسية واقتصادية فإن من واجب المثقف الانكباب لفهم العلاقة بين هذه النماذج من جهة والقيم والمفاهيم السائدة في الثقافة العربية المعاصرة من جهة أخرى. أما تبني خطاب بعد حداثي لنقد حداثة عربية لم تكتمل ويشتد عودها، فعبث ينبغي للمفكر الجاد الترفع عنه.

فمن العبث اعتماد نقد يقوده مفكرو بعد الحداثة الفرنسيون لمشروع الأنوار الغربي، ثم استخدامه لتفكيك مشروع (أنوار) عربي لم ير النور بعد. ومن العبث نقد المثقف العربي بالإحالة إلى مناظرة بين مفكرين غربيين، والتنديد بنماذجهم المعيارية، لأن مفكراً تفكيكياً مثل (فوكو) ندد بالنموذج المعياري الذي ينافح عنه هابرماس[1]. ومن العبث التشكيك بنوايا المثقف، ورفض

(١) المصدر نفسه ٦٠

إمكانية التعالي عن المصالح الخاصة لتحقيق مصالح عامة كلية، بدعوى حرص المثقف على النفوذ والسلطة[١].

إن تعسف (حرب) في الاستدلال، وعجزه عن التمييز بين المثقف الارتهاني الذي يجعل مصلحته الفردية فوق كل مصلحة، ويبيع روحه لمن يملك الثمن، والمثقف الأصيل الذي يسعى لتحقيق مبادئ آمن بها والتزمها على أرض الواقع، ويشري نفسه ابتغاء تحقيق مجتمع عادل وبناء نموذج يحقق الكرامة والرفعة للأمة، ناجم عن التزامه بالرؤية بعد الحداثية وتنزيلها بأمانة على واقعه الاجتماعي.

إن اتهام المثقف بالخداع والوصولية، وإنكار القيمة الاجتماعية لكل النماذج المعيارية، والتشكيك بكل مشاريع النهوض والتحرر، لا يخدم مجتمعاً يسعى إلى النهوض والتحرر، بل يؤدي إلى تكريس التخلف، وتبرير الفوضى والكسل. ولا نبالغ إذا قلنا: إن مشروع النهضة والحداثة الغربية لم يكن ليرى النور لو أن مشروع التفكيك بعد الحداثي برز مع بدايات مشروع الأنوار الغربي، أو حتى في مطلع القرن الثامن عشر قبيل تبلوره وتكامل ملامحه.

---

(١) المصدر نفسه ٤٠

ثانياً– الزمن الثقافي والثقافة الناهضة

الثقافة والمتغيرات الثقافية

تستخدم كلمة (ثقافة) في الأدبيات الاجتماعية والسياسية للدلالة على معنيين متميزين ومترابطين في آن. الاستخدام الأول يرتبط بالمعنى العام للثقافة بوصفها مجموعة المفاهيم والقيم والخبرات المشتركة للمجتمع الإنساني، والتي تتجلى عملياً من خلال المؤسسات والقوانين وقواعد السلوك وأساليب التنظيم والإنتاج. كما تستخدم كلمة ثقافة استخداماً خاصاً لوصف الخصائص المحددة لجماعة سكانية معينة، فنميز حينئذ بين ثقافة عربية وهندية وصينية وغربية. وتتعدد الثقافات وتتكاثر ضمن المجتمع الواحد. لذلك يمكننا تمييز ثقافات فرعية داخل الثقافة العربية، كالثقافة المغربية والمصرية والسودانية والنجدية والسورية. كذلك يمكن تمييز ثقافات ثانوية داخل الثقافات الفرعية، إذ يغلب على سلوك سكان مناطق معينة ضمن القطر الواحد أساليب محددة في التنظيم والتعامل، تختلف عن تلك التي تطبع سلوك أقرانهم في مناطق مجاورة. فقد يغلب على سلوك السكان في إحدى المناطق الجد والدقّة في المواعيد والحدّة في التعامل، بينما يتسم سكان مناطق أخرى بالاسترخاء والميل إلى الدعابة وسعة الصدر في التعامل. وهذا الفهم لطبيعة الثقافة وعلاقتها بالسلوك

الاجتماعي العام يدعونا إلى تعريف الثقافة بأنها المحتوى الأخلاقي والفكري الذي يوجه السلوك العام، ويحدد الفعل الاجتماعي المشترك، لمجموعة سكانية محددة.

ولأن الثقافة ترتبط بالبعد النفسي والفكري لأفراد المجتمع، فإن الخصائص الثقافية لجماعة سكانية معينة متغيرة بتغير أحوالها المعيشية أو بتغير أفكارها وقيمها السائدة. ولقد لاحظ المفكرون منذ القديم التغيرات المستمرة التي تتعرض لها الثقافات. فأفلاطون، الفيلسوف الإغريقي المعروف، يعيد انحلال الدولة في كتابه الشهير (الجمهورية) إلى تبدُّل الظروف الاجتماعية من جهة، وتراجع القيم الأخلاقية من جهة أخرى. لذلك يعزو أفلاطون انهيار مجتمع الفضلاء إلى تبدل نفسي قيمي يحولهم إلى طبقة نبلاء تتنازع السلطة بحثاً عن المجد والتوسع العسكري، ثم تتحول طبقة النبلاء إلى طبقة أثرياء مع تزايد الثروات، وتوقف حركة التوسع العسكري وانتقال التنافس من القوة إلى الثروة، لتتحول بعد ذلك إلى دولة ديمقراطية إثر ثورة الفقراء وتحكمهم بالأثرياء، لتنتهي أخيراً إلى دولة مستبدة عندما يتولى السلطة فرد قوي يستفيد من تنازع جمهور الناس، وغياب مراكز القوى المتمثلة بالنبلاء ثم الأثرياء[١] .

---

(١) أفلاطون، الجمهورية، ٣٥٨-٣٦٧.

Plato, The Republic (London: penguin Books, 1987).

كذلك يربط ابن خلدون في (مقدمته) تغير أحوال الناس العامة بتغير أحوالهم المعيشية وأخلاقهم النفسية، ويعلل قيام الدولة وانهيارها بتغير الأحوال النفسية لمؤسسيها. فالقوة النفسية والتضامن العضوي يمكّن الآباء المؤسسين من إقامة دولتهم. ويعزو ابن خلدون مصدر القوة النفسية والتضامن العضوي إلى حياة البداوة الخشنة التي تطبع الإنسان على الصبر والعزيمة والحزم، وتدفعه إلى التضامن مع عشيرته للتغلب على الصعاب والتحديات. في حين يعزو انهيار الدولة إلى حياة الدعة التي ترافق مراحل استقرارها وتدفع الأبناء إلى الاستسلام للذّات في غياب التحديات التي تشحذ الهمة وتقوي العزيمة[1].

وعلى الرغم من أن ابن خلدون، وأفلاطون من قبله، لا يستخدمان كلمة ثقافة للإشارة إلى الخصائص النفسية والفكرية التي تميز الجماعات السكانية، أو تفاضل بين الأجيال المتعاقبة في المجتمع الواحد، فمن غير الصعب ملاحظة تطابق توصيفهما للتغيرات النفسية والفكرية ومفهوم الثقافة المستحدث.

فإذا انتقلنا من تحليل العلاقة بين الثقافة والدولة إلى فهم العلاقة بين الثقافة والحضارة فإننا نلحظ ارتباط البروز الحضاري بالثقافة الناهضة. ومن المفيد لتوضيح هذا الارتباط التوقف قليلاً عند

(١) ابن خلدون، المقدمة، (دمشق، دار الفكر ، د.ت.) ص ٢٤٩ – ٢٥٥

الحضارتين الأخيرتين اللتين عرفتهما البشرية، الحضارة الإسلامية التي تحولت إلى حضارة عالمية بين القرنين الثاني والتاسع الهجريين،والحضارة الغربية التي برزت في القرن الرابع عشر الميلادي، وامتدت في القرن الثامن عشر، ولازالت مهيمنة حتى يومنا هذا.

إن المتأمل في التبدلات الثقافية التي رافقت البروز الحضاري للحضارتين الإسلامية والغربية يلحظ التشابه الكبير بين الأنساق العامة لآليات التغيير الثقافي والاجتماعي. ويمكن تمييز مراحل ثلاث أساسية:

١- **مرحلة الإصلاح الثقافي:** وهي المرحلة التي وافقت في التاريخ الإسلامي نزول الوحي وتأسيس مجتمع المدينة على أسس أخلاقية وتصورية توحيدية، من تساوي الناس بالكرامة والحقوق، والتكافل الاجتماعي، والتضام التعاقدي؛ ووافقت في التجربة الغربية الحديثة حركة الإصلاح الديني في أوروبا الغربية.

٢- **مرحلة العقلنة والتأسيس:** التي حولت القيم والتصورات الجديدة إلى مؤسسات اجتماعية وقوانين تفصيلية، ورافقت في التاريخ الإسلامي عصر التدوين، وفي التاريخ الغربي حركة الأنوار.

٣- **مرحلة التراجع الثقافي والتحلل الأخلاقي:** وواكبت في

التاريخ الإسلامي سقوط بغداد في نهاية الدولة العباسية، ودول الطوائف في الأندلس، وأخيراً ولاية سليم الثالث في الدولة العثمانية. ويرى كثير من المحللين أن القرن الحالي يشكل عتبة هامة في الحركة التاريخية للمجتمع الغربي[1] . وعلى الرغم من صعوبة الحكم على حقبة تاريخية من داخلها، فإن الأطروحات التي تحمل عنوان البعدية (ما بعد الحداثة، ما بعد العقيدة، ما بعد البنيوية، ما بعد الدولة . .) تحمل ظلال التفكك والتآكل والتراجع.

*   *   *

الوعي الديني والنهوض الحضاري

إن الترابط بين الالتزام الأخلاقي والرؤية الكونية من جهة والنهوض الحضاري من جهة أخرى ترابط بيّن، كترابط المبتدأ وخبره أو الاسم وصفته. وليس من الصعب إظهار تهافت الجهود الاستشراقية التي حاولت ربط حضارة العرب بعروبتهم، وتجاهلت دور الإسلام الرئيسي في ظهور العرب، وانتشار لغتهم

---

(١) انظر على سبيل المثال أوزولد شبنغلر، انحطاط الغرب

Oswald Spengler, The Decline of the West, trans. Francis Atkinson (New York: Alfred A. Knopf, 1932) .

كذلك ماكس هوركايمر، كسوف العقل.

خارج حدود الجزيرة العربية. فالاستعراض السريع لدور الشعوب الإسلامية في قيام هذه الحضارة من عرب وفرس، وبربر وترك وكرد يكفي لتبرير الوهم الاستشراقي. كذلك يظهر التأمل في أسماء العلماء والقادة الذين رفعوا راية العلم والكفاح، من أمثال الرازي والغزالي، والبيروني، وأبو مسلم الخرساني، وصلاح الدين الأيوبي، ومحمد الفاتح، والظاهر بيبرس لإدراك الصفة العالمية للحضارة الإسلامية. فهي لم تكن يوماً من الأيام حضارة عرب، بل حضارة عالمية ذات مرتكزات إسلامية.

نعم شكّل العرب اللبنات الأولى التي قام عليها البناء الحضاري الإسلامي. لكن قدرة العرب على بناء هذا الصرح الشامخ المهيب لا يرتبط بأساس قومي أو عرقي، بل بالرؤية التي حملوها والقيم التي التزموا بها، والمبادئ التي دافعوا عنها، المنبثقة من رسالة الإسلام وجهود الرعيل الأول الإصلاحية. لقد استطاع الرسول الكريم مؤيّداً بوحي السماء، وجهود أصحابه الصادقة من تغيير الرؤية الكونية التجزيئية، والمنظومة القيمية القبلية للمجتمع العربي الجاهلي، واستبدالها برؤية كونية توحيدية، ومنظومة قيمية إنسانية، تجلت عملياً في مجتمع المدينة وثقافتها العالمية.

إن قدرة الإسلام على الانتشار إلى أصقاع بعيدة عن موطنه الأصلي، وقدرته على تحريك المشاعر وتأجيج الهمم واستحضار ولاء الشعوب في مشارق الأرض ومغاربها، لا يمكن فهمه إلا من

خلال فهم الثقافة العالمية الناهضة التي تجلت في مجتمع المدينة. فقد مثل مجتمع المدينة نموذجاً مصغراً لمجتمع عالمي، يضم قبائل عربية متصارعة ألّف الإسلام بين قلوب أبنائها، ثم عاد ووحد بينها وبين موالٍ من حبشة وفرس وروم، ثم جمعها ضمن ولاء تعاقدي مع يهود المدينة. وبذلك حقق الإسلام نموذج المجتمع القائم على **التضامن القيمي والتعاقدي** ليحل مكان نموذج المجتمع القبلي القائم على مبدأ **التضامن العضوي العقدي**. لقد وحدت مبادئ الحق والعدل والتكافل والتراحم والتسامح التي جاء بها الدين الجديد مجتمع المدينة، وتكفلت وثيقة تأسيسه التي تمثلت (بصحيفة المدينة) الحفاظ على كرامة وحقوق أفراده بغض النظر عن انتماءاتهم القبلية والعرقية والدينية[١] . ولا يقولنّ قائل: إن مجتمع المدينة التعدّدي المنفتح على الإنسان، بوصفه إنساناً، كان نموذجاً انتقالياً، ولم يكن نموذجاً نهائياً بدليل إخراج المسلمين اليهود من المدينة بعد صراعٍ دامٍ، والقضاء على معاقل الشرك في المدينة. فهذه صراعات مرهونة بظروفها التاريخية الخاصة، وبمواقف اليهود والمشركين العرب من الدين الجديد، ناقشتها في مواضع أخرى، ولا أرى إمكانية الاستفاضة في بيانها هنا[٢]. ويكفي لإظهار أن

---

(١) انظر عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا وجماعته (دمشق، سورية: دار الكنوز الأدبية، د.ت.)، ١، ٥٠١

(٢) انظر كتابي العقيدة والسياسة (المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م) ص ١٦٧-١٧١

النموذج المدني المشار إليه كان نموذجاً نهائياً، أن المسلمين أعادوا بناءه على مستوى الحضارة العالمية التي أنشؤوها وأشادوا صرحها، والتي ضمت المسيحي واليهودي، والمجوسي والهندوسي، كما ضمت المسلم، والتي وفرت لجميع المنتسبين إليها فرصة المشاركة في بنائها وترسيخها.

وكما شكل الإصلاح الديني حجر الزاوية في بروز الحضارة الإسلامية، فقد مارس الإصلاح الديني المسيحي في بلدان أوروبا الغربية مهمة مماثلة في انطلاق الحضارة الغربية. ولعل البعض يتساءل – وهو محق بذلك – كيف نعزو دوراً أساسياً للإصلاح الديني في حضارة تقوم على مبدأ العلمانية؟

لفهم الأساس الديني للحضارة الغربية يجدر بنا العودة ستة قرون إلى الوراء عبر التاريخ الأوروبي، وتركيز النظر على الجهود التي بدأها مصلحون دينيون، يتقدمهم توماس أكويناس، الذي عكف على تخليص الرؤية المسيحية الأوروبية من تناقضاتها الداخلية. ثم تبعه مصلحون دينيون ثاروا ضد سلطة الكنيسة وتعسفها في تفسير نصوص الإنجيل من أمثال كالفين السويسري، ومارتن لوثر الألماني. وشدد الأخيران على التساوي بين المسيحيين وحقهم في النظر، قساوسة وعامة، في نصوص المسيحية المقدسة وتفسيرها، ورفضا فكرة وساطة الكنيسة، وعصمة الحبر الأعظم. لقد كان لقيم العدل، وسيادة القانون،

وتساوي الناس في الكرامة، التي تسربت إلى أوروبا الغربية خلال عصر النهضة من العالم الإسلامي عبر التجار والرحالة الغربيين، وعبر فلول الجنود الصليبيين الذين عادوا من بيت المقدس والساحل السوري بعد تحرير تلك المناطق من الاحتلال الصليبي، وعبر ترجمات الكتب التي نقلها الفاتحون الأوروبيون من جنوب إيطاليا والأندلس، أثر كبير في تحرير المجتمع الغربي من الجمود وتحفيزه إلى الارتفاع إلى مستوى الفعل الحضاري.

وما لبثت حركة الإصلاح الديني أن أججت العقل الأوروبي وأطلقته من عقاله، ليبدأ رحلة طويلة ممتدة عبر قرون عديدة، يشير إليها اليوم المثقفون والمفكرون، اتباعاً لماكس فيبر، بالعقلنة الثقافية، والتي بلغت أوجها في حركة الأنوار التي تألقت في القرن الميلادي التاسع عشر. فالعقلنة عند فيبر تعني إعادة تنظيم المجال الثقافي ضمن دوائر معرفية مستقلة وخاضعة لمجموعة من القيم والمفاهيم المحددة. القيم والتصورات التي تبنتها العقلنة الغربية هي القيم والتصورات التي دعت إليها حركة الإصلاح الديني. والعلمانية نفسها تعود بجذورها إلى أفكار لوثر وكالفن، وإن اختلفت في مفهومها وفحواها مع تقدم الأزمان وتتالي الأجيال. فالعلمانية في أصولها جهد يهدف إلى منع الكنيسة من التحكم بالمجتمع المدني، وفرض تفسيراتها على أفهام الناس.

إن الأشكال السلبية التي تولدها العلمانية اليوم، من تحلل

أخلاقي، وتهافت على المتعة البدنية، وتراجع البعد الروحي الوجداني، والفردية المفرطة التي تدفع الفرد إلى إهمال واجباته الاجتماعية، وتفكك الأسرة وانتشار الرذيلة، وغيرها من الأزمات الاجتماعية المحيقة بحياتنا المعاصرة، لا تعود بطبيعة الحال إلى فصل الكنيسة عن الدولة، بل إلى عملية العقلنة الغربية نفسها التي حوّلت الدين والأخلاق إلى دوائر معرفية مستقلة عن الدوائر المعرفية والاجتماعية الأخرى، كالسياسة والاقتصاد والاجتماع وعلم النفس. إن التفسخ الاجتماعي والتحلل الأخلاقي الذي يطبع الحياة في المجتمعات الحديثة ناجم عن فصل الأخلاق والقيم والتصورات العلوية - وفي مقدمتها الشعور بالمسؤولية أمام الله - عن التفكير السياسي والاقتصادي والاجتماعي والنفسي. فالاقتصادي الحداثي اليوم يحكم على الفعل الاقتصادي بأنه ناجع مادام يؤدي إلى تحقيق ربح مادي، غير آبه بآثار هذا الفعل على المحيط الاجتماعي والبيئة الطبيعية، وغير مكترث فيما إذا نجم الربح عن ظلم أو استغلال.

إن تلازم الوعي الديني والنهوض الحضاري حقيقة تاريخية وشرط موضوعي. فالحضارات الإنسانية عبر التاريخ تعود في جذورها إلى وعي ديني ورؤية كونية متعالية، بدءاً من حضارات الهلال الخصيب ومصر الفرعونية، ومروراً بالحضارات الصينية والهندية والفارسية والإغريقية والرومانية، وانتهاءً بالحضارتين

الإسلامية والغربية. ولقد وثق المؤرخ الغربي الشهير أرنولد توينبي العلاقة بين الدين والحضارة وأظهر في كتابه **(دراسة الحضارة)** أن العلاقة بين الدين والحضارة علاقة المقدمة بنتيجتها[١] . كذلك أظهرت الدراسات الاجتماعية أن القيم والمعتقدات الدينية تشكل العنصر الأساسي في البناء الثقافي للمجتمع. كذلك أظهرت أبحاث ماكس فيبر العلاقة الوثيقة بين النهوض الثقافي والحضاري لمجتمع وبروز الوعي الديني. وانتهى فيبر إلى تقديم نظرية في التطور المؤسسي الاجتماعي تربط ارتقاء المجتمع والمؤسسات الاجتماعية بظهور القيادة الملهمة (charismatic leadership) التي يمثل الرسول أهم أشكالها. فالقائد الملهم إنسان يملك رؤية متميزة تؤدي إلى تحفيز الهمم والأفعال، وتوليد زخم نفسي وروحي يخرج المجتمع من ركوده، ويدفعه للمضي في عملية بناء قدراته العلمية ومؤسساته التنظيمية. ويتبع مرحلة القائد الملهم مرحلة العقلنة الثقافية والاجتماعية التي يقودها المثقفون من مفكرين ورجال دولة، والتي تهدف إلى تحويل القيم والتصورات الرسالية الجديدة إلى قواعد ومرتكزات يتأسس عليها البناء الاجتماعي.

فإذا تساءلنا عن سر التلازم بين الوعي الديني والنهوض الحضاري وجدنا تعليلاً عميقاً عند ابن خلدون، تحت فصل «في أن الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين إما من نبوة

---

(١) أرنولد توينبي، دراسة الحضارة :

أو دعوة حق)) من مقدمته، يقول فيه: ((وذلك لأن الملك إنما يحصُل بالتغلّب، والتغلّب إنما يكون بالعصبية واتفاق الأهواء على المطالبة، وجمع القلوب وتأليفها إنما يكون بمعونة من الله في إقامة دينه، قال تعالى: ﴿لَوْ أَنْفَقْتَ ما فِي الأَرْضِ جَمِيعاً ما أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ﴾ [الأنفال: ٨/ ٦٣]. وسره أن القلوب إذا تداعت إلى أهواء الباطل والميل إلى الدنيا، حصل التنافس وفشا الخلاف. وإذا انصرفت إلى الحق ورفضت الدنيا والباطل، وأقبلت على الله، اتحدت وجهتها، فذهب التنافس وقلَّ الخلاف، وحسن التعاون والتعاضد، واتسع نطاق الكلمة لذلك، فعظمت الدولة كما تبين لك بعد، إن شاء الله سبحانه وتعالى، وبه التوفيق لا رب سواه"[(١)].

* * *

الثقافة الناهضة ومهمة المثقف

عكفنا في الفقرة السابقة على إظهار الالتحام العميق بين الوعي الديني والنهوض الحضاري، وشدّدنا على تلازم الإصلاح الديني والإصلاح الثقافي. وننتقل في هذه الفقرة إلى تفصيل العلاقة بين الديني والثقافي، وإظهار أن الثقافة الناهضة الكامنة وراء أي تطور

---

(١) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، ١٢٤.

اجتماعي وسياسي واقتصادي ذي بال توجهها القيم والتصورات الدينية الإصلاحية، لكنها لا تتماهى فيها وتتطابق معها. بمعنى أن قدرة الوعي الديني على توليد ثقافة ناهضة محفزة للهمم، منيرة للعقول، تتوقف على مرونتها واستعدادها للتفاعل مع خصوصيات البيئة الاجتماعية من جهة، واستيعاب الاختلافات الفكرية والنفسية للجماعات السكانية التي يشكل مجموعها المجتمع المدني الواسع. وبعبارة أبسط نقول: إن أبرز خصائص الثقافة الناهضة عالميتها، التي تجعلها تكتسب احترام الناس على مختلف انتماءاتهم الدينية والجغرافية، وتدفعهم إلى محاكاتها والسير على هديها.

إن نظرة مقارنة إلى القواسم المشتركة بين الثقافات الناهضة التي ولدت حضارات شامخة عبر التاريخ، تظهر أن الثقافة الناهضة تتميز بخصيصتين رئيسيتين:

(١) القدرة على توليد تضامن داخلي يتمثل بتعاون أفراد المجتمع الناهض وتلاحمهم وتكامل جهودهم.

(٢) القدرة على تحرير الطاقة الخلاقة المبدعة للفرد والجماعة، وبالتالي تمكينهم من تطوير أدواتهم وزيادة فاعليتهم.

وفي الجهة المقابلة فإن الثقافة الهابطة، ثقافة التخلف، تتميز بخصيصتين:

(١) تشرذم أفراد المجتمع وتشاكسهم وتبدد جهودهم.

(٢) تكبل إرادة أبناء المجتمع وعقولهم بأغلال القهر والاستبداد السياسي والتعسف الفكري.

فالنهوض الحضاري للمجتمع الإسلامي الأول يرتبط مباشرة بالقيم التي آمن بها المسلمون الأوائل من تقدير لكرامة الإنسان والحرص على الحرية الدينية، وترسيخ مبادئ التكافل والإصرار على سيادة القانون، وخضوع الجميع لحكمه، واحترام الإبداع العلمي والاجتهاد الخلاق. كذلك سادت الحضارة الرومانية والفارسية السابقتين على ظهور الإسلام بمقدار اعتمادهما القوانين العامة لتثبيت الحقوق، واحترام التعدد الديني، والانفتاح على الثقافات الفرعية، واستيعاب الكفاءات العلمية والفنية للشعوب الخاضعة لهما. وبالمثل فإن قدرة الثقافة الغربية على الانتشار والهيمنة مرتبطة مباشرة باحترام القوانين والدفاع عن حريات مواطنيها، وتقديرها الإبداع الفكري والعلمي.

وجدير بنا أن ننوه ونحن نتحدث عن الخصائص العامة للثقافة الناهضة، وقبل أن يتحرك ذهن القارئ لتلقُّط أمثلة في الحضارات المشار إليها أعلاه تتعارض مع القيم المذكورة، أننا عندما نتحدث عن خصائص ثقافية نوجه الأنظار إلى الخطوط العريضة الغالبة عبر تاريخ هذه الحضارات، ولا نقصد تعميم هذه الخصائص على كل أشكال الأفعال الاجتماعية والعلاقات الإنسانية.

فالحضارات العالمية على اختلافها مليئة بأمثلة من الضعف

القيمي والظلم السياسي والاجتماعي، مارسه أفراد وجماعات على مختلف المستويات. لكن الروح الأخلاقية والقانونية والعقلية للثقافة الناهضة المسؤولة عن نهوض الحضارات وظهورها ولـدت أفكـاراً وحركات مضادة لواقع الظلم والإفساد، وأجبرت القوى الكامنـة وراء الواقع المذكور علىالتراجع.

فاستبداد يزيـد بـن معاويـة وتسـلطه الأرعـن دفـع المجتمـع للالتفـاف حـول عبـد الله بـن الزبـير، وتقويـض أركـان الحكـم اليزيدي؛ وتحيز البيـت الأمـوي للعنصـر العربـي في المجتمـع علـى حساب الشعوب الأخـرى مهـد للانقـلاب العباسـي؛ وتجـاوزات الحجاج الثقفي وعبد الملك بن مروان حركت قيادات شـعبية مـن أمثـال سـعيد بـن جبـير، وغيـلان الدمشـقي للتصـدي للعنـف السياسي، والسعي إلى تقوية المجتمع المدنـي، الـذي تمكـن خـلال قرن من الزمان من السيطرة على الوظيفة التشريعية، وإلزام السلطة السياسية بقوانين وأحكام صاغها فقهاء وعلماء ارتكزت سلطتهم إلى مؤسسات أهلية مستقلة كامل الاستقلال عن الدولة.

وهذا يقودنا إلى تحديـد المسـاهمة الرئيسـية للمثقـف في توليـد ثقافـة النهضـة، وإحـداث إصلاحـات ثقافيـة واجتماعيـة. فـدور المثقـف لا يتحـدد بشـكل رئيسـي في تـأكيد القيـم الأساسـية الضرورية لإحداث التضامن الاجتماعي وتحرير العقل مـن عقالـه. فتأكيد القيم يملكه أفراد المجتمع جميعاً علـى اختـلاف إمكانيـاتهم

الفكرية والتواصلية. بل إن الوعي الأخلاقي والسمو الوجداني قد يتنامى عند الأفراد ويغيب عن كثير من المثقفين. لذلك فإن المساهمة الرئيسية للمثقف في عملية النهوض الاجتماعي تتحدد في أمرين:

(١) الدخول في عملية نقد للثقافة السائدة بغية تخليصها من نماذج سلوكية وانحرافات تصوّرية، تحول بينها وبين تحقيق قيمها ومثلها العليا على أرض الواقع.

(٢) تطوير نماذج تفصيلية عملية، تيسر مهمة تنزيل القَيم على أرض الواقع، وتحويلها إلى مؤسسات مجتمعية وممارسات عملية.

* * *

المثقف في الحضارة الإسلامية

لا بأس أن نذكر ونحن نتتبع ظاهرة المثقف في الحضارة الإسلامية أن مفهوم المثقف لم يأخذ معنى متميزاً في الأدبيات العربية حتى منتصف القرن الحالي. بيد أن هذا لا يعنى أن ظاهرة المثقف كانت غائبة بكل أشكالها عن المجتمع الإسلامي التاريخي. **فغياب الوعي بالظاهرة لا يعني غياب الظاهرة نفسها**، بل قد ينجم عن استخدام مصطلحات أخرى للإشارة إلى الظاهرة المعنية، أو

جوانب منها، أو عن بقاء الوعي بالظاهرة على مستوى المعرفة الحدسية المباشرة، وعدم تحوله إلى معرفة لفظية تواصلية محددة.

لعل السبب الرئيسي لغياب مفهوم مثقف، هو غياب مفهوم الثقافة التي تشكل بطبيعة الحال المحور الناظم للمجال الدلالي لمفهوم مثقف. لذلك فإن تحديد هوية المثقف في الحضارة الإسلامية، ومن ثم تلمس دوره الاجتماعي والسياسي يتطلب أولاً تحديد المفهوم، أو مجموعة المفاهيم، التي سبقت تطوير مفهوم الثقافة، واستخدمت للدلالة على الظاهرة عينها. هنا نجد مجموعة من المفاهيم المرتبطة بمعنى الثقافة ومجالها الدلالي، لعل من أبرزها مفاهيم الملّة والنحلة والدين. والمفاهيم الثلاثة استخدمت تاريخياً للإشارة إلى مجموعة القيم والتصورات والقناعات والخصائص السلوكية التي تميز الجماعات السكانية بناءً على التزامها برسالة سماوية معينة، أو تفسيرات خاصة لها.

إن اعتماد الأدبيات الإسلامية التاريخية على مفاهيم ذات دلالات دينية ينبهنا إلى حقيقة ذات دلالات اجتماعية وتاريخية في آن، هي أن تمايز الجماعات السكانية ارتبطت بصورة أساسية في اختلافها العقدي. لذلك نجد أن معظم الكتابات التي تعرضت إلى تصنيف الجماعات السكانية ارتكزت على تفصيل العقائد المميزة

لها[1]. نعم، تتضمن كتابات المسلمين التاريخية إشارات إلى تقسيمات عرقية، مثل عربي، تركي، كردي، بربري، أو تقسيمات جغرافية، مثل بغدادي، وشهرستاني، وقرطبي، وحجازي، ودهلوي، بيد أن هذه التقسيمات ارتبطت غالباً بتفصيل السيرة الذاتية لأفراد المجتمع، ولم تستخدم للتمييز بين جماعات سكانية ذات خصائص سياسية سلطوية.

وتتأكد ملاحظتنا بتماهي الديني والثقافي في تاريخ المجتمعات الإسلامية عند النظر في الدراسات التي عنيت بتحليل الخصائص التصورية والقيمية والفكرية للمذاهب الفلسفية والسياسية والفرق الدينية، وتوصيف طبيعة الصراع الدائر بينها. إن دراسة متأنية لطبيعة الصراع بين الجماعات السكانية في المجتمع الإسلامي التاريخي عموماً، والفرق الإسلامية على وجه الخصوص، تبين لنا تداخل السياسي والفكري والديني. لذلك نجد نزعة قوية في المجتمعات المسلمة إلى تحويل الخلافات الدينية والفكرية إلى خلافات سياسية. فنجد مثلاً أن مسألة فكرية كتحديد خصائص الأجسام والعلاقة بين الشيء وأعراضه، والشيء وجوهره، تتحول

---

(١) انظر مثلاً محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل (بيروت: دار السرور ١٣٦٨هـ/١٩٤٨م)، وعبد القادر البغدادي، الفرق بين الفرق.

إلى قضية مصيرية فاصلة تستخدم للتمييز بين الذات والآخر، والداخل والخارج، والإيمان والكفر، والولاء والخيانة[١] .

بيد أن الدارس لتطوير الأنساق الثقافية في المجتمع الإسلامي التاريخي يلحظ وجود حركة مد وجذر بين نسقين أساسيين، يرتبط الأول بنوازع التعصب القبلي المؤكد على أولوية التضامن القبلي والعرقي والمحلي، بينما يتعلق الآخر بالعالمية الإسلامية، والإصرار على إخضاع الخصوصيات الجغرافية والتاريخية إلى مبادئ الإسلام الكلية من عدل وتراحم وتعاضد وتسابق في الخيرات.

لقد جاءت الرسالة الإسلامية، كما رأينا آنفاً، لإنشاء مجتمع يقوم على العدل والإحسان ونبذ الاستكبار، سواء بشكله العضوي الذي تمثل باستعلاء قريش على القبائل المغايرة، أو الديني الذي تمثل باستعلاء يهود المدينة على سكانها الأميين. وحقق مجتمع المدينة نموذجاً يقوم على تساوي البشر بالكرامة الإنسانية، وحقهم في اختيار قيمهم ومعتقداتهم ضمن إطار قيمي عام حددته (صحيفة المدينة). نظراً لأهمية هذه الصحيفة لفهم نموذج المجتمع المدني الذي أسسه رسول الله، صلوات الله عليه وسلامه، نستعرض في الفقرة الآتية مضامينها الرئيسية.

---

(١) انظر البغدادي، الفرق بين الفرق، ١١٥ .

«بسم الله الرحمن الرحيم. هذا كتاب من محمد النبي، صلى الله عليه وسلم، بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب، ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم، إنهم أمة واحدة من دون الناس. المهاجرون من قريش على ربعتهم (حالهم المعتادة) يتعاقلون بينهم، وهم يَفْدون عانيهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين...(تعيد الوثيقة بند تعاقل أفراد القبيلة، وفداء الأسرى لكل قبيلة من قبائل الأنصار على حدة) وأن لا يحالف مؤمن مولى مؤمن دونه.

وإن المؤمنين المتقين على من بغى منهم، أو ابتغى دسيعة ظلم أو إثم أو عدوان أو فساد بين المؤمنين. وإن أيديهم عليه جميعاً ولو كان ولد أحدهم. ولا يقتل مؤمن مؤمناً في كافر؛ ولا ينصر كافر على مؤمن. وإن ذمة الله واحدة يجير عليهم أدناهم. وإن المؤمنين بعضهم مولى بعض دون الناس.

وإنه من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصرين عليهم. وإن سلم المؤمنين واحدة، لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله، إلا على سواء وعدل بينهم. وإن كل غازية غزت معنا يعقب بعضها بعضاً.

وإن المؤمنين يبيئ بعضهم على بعض بما نال دماؤهم في سبيل الله. وإن المؤمنين المتقين على أحسن هدى وأقومه، وإنه لا يجير مشرك مالاً لقريش ولا نفساً، ولا يحول دونه على مؤمن. وإنه من اعتبط (بادر) مؤمناً قتلاً عن بينة فإنه قود به إلا إن يرضى ولي المقتول؛ وإن المؤمنين عليه كافة، ولا يحل لهم إلا قيام عليه.

وإنه لا يحل لمؤمن أقر بما في هذه الصحيفة، وآمن بالله واليوم الآخر، أن ينصر محدثاً ولا يؤويه. وإنه من نصره أو آواه فإن عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة، ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل. وإنكم مهما اختلفتم فيه من شيء فإن مرده إلى الله عز وجل، وإلى محمد صلى الله عليه وسلم. وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين. وإن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم، إلا من ظلم وأثم فإنه لا يوتغ (يهلك) إلا نفسه وأهل بيته...(تعيد الوثيقة بند حماية اليهود في دينهم ومالهم وأنفسهم بذكر كل قبيلة من قبائل اليهود على انفراد) وإن بطانة يهود كأنفسهم. وإنه لا يخرج أحد إلا بإذن محمد صلى الله عليه وسلم. وإنه لا ينحجز على ثأر جرح. وإنه من فتك فبنفسه فتك وأهل بيته، إلا من ظلم. وإن الله على أبر هذا. وإن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم. وإن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة. وإن بينهم النصح والنصيحة، والبر دون الإثم. وإنه لم يأثم امرؤ بحليفه. وإن النصر للمظلوم.

وإن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة. وإن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم. وإنه لا تجار حرمة إلا بإذن أهلها. وإنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده، فإن مرده إلى الله عز وجل، وإلى محمد رسول الله ﷺ.

وإن الله على أتقى ما في هذه الصحيفة وأبره. وإنه لا تجار قريش ولا من نصرها. وإن بينهم النصر على من دهم يثرب، وإذا دعوا إلى مثل ذلك فإنه لهم على المؤمنين، إلا من حارب في الدين؛ على كل أناس حصتهم من جانبهم الذي قِبَلهم. وإن يهود الأوس ومواليهم وأنفسهم على مثل ما لأهل هذه الصحيفة، مع البر المحض من أهل هذه الصحيفة "(١) .

لقد أسست وثيقة المدينة هذه عدداً من **المبادئ التعاقدية المهمة**، التي شكلت بمجملها الميثاق السياسي للمدينة، الذي حدد حقوق وواجبات أعضاء المجتمع السياسي الجديد، مسلمين وغير مسلمين، وصاغ البنية السياسية للنظام الناشئ. وفيما يلي أهم المبادئ التي أثبتتها الوثيقة:

أولاً – أعلنت الوثيقة أن **الأمة المتشكلة مجتمع سياسي منفتح لجميع الراغبين في الالتزام بمبادئه وقيمه، والنهوض بتبعاته، وليس مجتمعاً منغلقاً تقتصر عضويته والتمتع بحقوقه وضماناته على فئة مختارة.** فحق العضوية في الأمة يتحدد – كما تشير الوثيقة – في أمرين:

(١) قبول مبادئ النظام الجديد، وهو قبول يتجلى في قرار اتباع الأحكام الأخلاقية والقانونية التي تضمها الميثاق.

(٢) الالتحاق بالنظام، وذلك عبر المساهمة العملية والجهاد

---

(١) ابن هشام، السيرة النبوية، ٢، ٥٠١-٥٠٢

لتحقيق مقاصده وأهدافه المعلنة **فالاتباع واللحاق والجهاد هي الضوابط التي تحدد العضوية في الأمة**، كما تبين الفقرة الأولى من الصحيفة: ((هذا كتاب من محمد النبي ﷺ، بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب، ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم)).

ثانياً– أدى انضواء الأفراد والجماعات في نطاق النظام الجديد إلى اعتماد الأمة، والرابطة الأمية[1] ، إطاراً عاماً يحدد سلوك الأفراد واتجاهات الفعل السياسي ضمن المجتمع الجديد، مع الاحتفاظ، في الوقت نفسه، بالبنى الاجتماعية والسياسية السابقة. **فقد نجم عن بروز الأمة الإسلامية في المدينة اختزال القيمة السياسية للرابطة القبلية دون إلغائها**، فتحولت الرابطة القبلية من رابطة سياسية رئيسية وآصرة عليا لا ينازعها أي نوع من الروابط الأخرى، إلى رابطة ثانوية خاضعة في القيمة والاعتبار، لرابطة رئيسية عليا هي رابطة العقيدة المحددة لإطار الأمة. فكما أعلنت الوثيقة أن المجتمع السياسي الناشئ "أمة واحدة من دون الناس"، أقرت التقسيمات القبلية، بعد أن فرغتها من الروح القبلية المتمثلة بشعار "انصر أخاكَ ظالماً أو مظلوماً"، وأخضعتها لمبادئ الحق والعدل العليا. لذلك أعلنت الصحيفة أن المهاجرين من قريش، وبني ساعدة وبني الحارث وبني الأوس، وبقية القبائل المقيمة في المدينة "على ربعتهم يتعاقلون بينهم، وهم يفدون عانيهم".

---

(١) استخدمت كلمة (أمية) هنا نسبة إلى الأمة بإضافة ياء النسبة وحذف التاء.

ثالثاً – تبنّي النظام السياسي الإسلامي مبدأ التسامح الديني المبني على حرية اعتقاد أفراد المجتمع، فأعطى اليهود الحق في اتباع أحكام دينهم، مؤكداً حق الجميع، مسلمين وغير مسلمين، في العمل بالمبادئ والأحكام التي آمنوا بها: "وإن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم" وأكدت الوثيقة مبدئية التعاون بين المسلمين واليهود في إقامة العدل والدفاع عن المدينة ضد العدوان الخارجي: "وإن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم. وإن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة. وإن بينهم النصح والنصيحة، والبر دون الإثم".

وحرمت على المسلمين ظلم اليهود أو الانتصار لإخوانهم المسلمين ضد أتباع الديانة اليهودية دون الاحتكام إلى مبادئ الحق والخير: "وإن من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة، غير مظلومين ولا **متناصرين عليهم**".

رابعاً – أكدت الصحيفة أن السلوك الاجتماعي والسياسي في النظام الجديد يجب أن يخضع إلى منظومة من القيم الكلية والمبادئ المعيارية، التي يتساوى أمامها الجميع. فالسيادة في المجتمع ليست لإرادة أفراد وجماعات خاصة، ولكن للشريعة والقانون القائمين على أساس القسط والخير، الكفيلين بحفظ كرامة جميع أفراد الجماعة السياسية.

والحقيقة البادية للعيان في بنود الصحيفة هي تأكيد الصحيفة

المتتابع والمتكرر لمبدئية العدل والقسط والمعروف والخير، وإنكارها، بعبارات شتى، الظلم والعدوان، منها: "وهم يفدون عانيهم بالمعروف ولا قسط بين المؤمنين"، ومنها أيضاً: "وإن المؤمنين المتقين على من بغى منهم، أو ابتغى دسيعة ظلم، أو إثم أو عدوان أو فساد بين المؤمنين، وإن أيديهم عليه جميعاً، وإن كان ولد أحدهم".

خامساً – أعلنت الوثيقة عدداً من الحقوق السياسية التي يتمتع بها أفراد المجتمع السياسي الإسلامي، المسلمين منهم وغير المسلمين، مثل حق المظلوم على المجتمع بالنصرة واسترداد مظلمته: "أن النصرة للمظلوم"، والمسؤولية الشخصية للأفراد، وعدم جواز أخذ البريء بذنب المتهم: "لا يأثم امرؤ بحليفه"، وحرية الاعتقاد: "إن لليهود دينهم وللمسلمين دينهم"؛ وحرية الانتقال من وإلى المدينة دون التعرض لموانع وعقبات: "وإنه من خرج آمنٌ ومن قعد آمنٌ بالمدينة إلا من ظلم أو أثم".

واضح إذن أن ميثاق المدينة أنشأ مجتمعاً مدنياً عالمياً قائماً على **الولاء التعاقدي** بين أفراده وجماعاته، من خلال الالتزام بمجموعة من المبادئ الأخلاقية الكلية التي شكلت الميثاق المدني، **وأخضعت ولاء العضوية للجماعات السكانية** المختلفة (من مسلمين ويهود ومشركين) إلى الولاء التعاقدي.

بيد أن النـزعة القبلية التشـرذمية الجاهليـة مـا لبثـت أن عـادت بلبوس جديد في خضم الفوضى التي أعقبت مقتل الخليفـة الثـالث عثمان ابن عفان. فقامت الحركات الخارجية من كيسانية وأزارقـة باستخدام الديـن الإســلامي أداة لتـبرير سـفك الدمـاء وقهـر معارضيها وحد سلطانهم، ولجأت إلى مقـولات التكفـير المعروفـة واعتمدتها لتحقيق تجـانس عقـدي شـبيه بالتجـانس القبلـي الـذي خبرته لقرون عديدة. وهكذا تحول التمزق القبلي لمجتمع الجزيـرة العربي إلى تمـزق عقـدي في المجتمـع الإسـلامي الفتـي، وظهـرت الفرق الإسلامية وريثاً للقبائل العربية.

تشكلت هوية المثقف الإسلامي - صـانع الثقافـة الإسـلامية - **في خضم العمل الدؤوب لتجاوز النـزعة القبلية التشـرذمية وتحويـل القيـم الإسلامية العالمية إلى مؤسسات مجتمعية وعلاقات إنسانية، وإعـادة بنـاء نموذج المجتمع المدني الذي أسسه رسول الله** عليه الصلاة والسلام في لحظة وضيئة خالدة، قبل أن تُعمل فيه معاول الاستكبار اليهـودي، ثم معاول الترفع القبلي، ضربـاً بغيـة هدمـه وإزالـة معالمـه الشـامخة ومعانيه العظيمة.

نعـم انقسـم المثقفـون الإسـلاميون تاريخيـاً إلى عشـرات مـن المذاهب والفرق، ناقش أبو الحسن الأشعري أطروحاتهـا الرئيسـية في كتابـه المشـهور (**مقالات الإسلاميين**)، ثـم عـاد إلى تفصيلهـا آخرون في فترات لاحقة.

بيد أن نظرة متمعنة مميزة إلى أطروحات المثقفين الإسلاميين تدعونا إلى تصنيفهم ضمن تيارين رئيسيين: مثقفي السلطة ومثقفي الأمة.

تميز مثقف السلطة بحرصه على تبرير بنية الدولة - بدءاً بالدولة الأموية - والإجراءات التي اعتمدها السلطان وسياساته العامة. لذلك لجأ مثقف السلطة إلى الترويج إلى الأفكار والمعتقدات التي تضفي الشرعية على نظام سياسي، يقوم على تسلط العشيرة على المجتمع وتبرر استخدام القوة لإسكات المعارضة. ووجد في **مقولة الجبر** أساساً ينطلق منه لتحقيق مهمته، فشدد على أن أفعال الناس جميعاً تنطلق من إرادة إلهية، وأكد على أن فعل السلطان تعبير مباشر عن إرادة الله، وأن التمرد عليه في حقيقته تمرد على الإرادة الإلهية.

وقام مثقف الأمة لينكر **مقولة الجبر**، ويؤكد حرية الإرادة الإنسانية، ومسؤولية الإنسان عن كل أفعاله.

لقد تبنت الحركات المعارضة من البداية موقفاً قدرياً لتطلق إرادة الإنسان، وتحمله مسؤولية أفعاله ومقاصده، بدءاً بمعبد الجهني وغيلان الدمشقي، عبر رواد الاتجاه الاعتزالي يتقدمهم واصل بن عطاء. فينقل لنا الشهرستاني قول واصل "إن الباري تعالى حكيمٌ عادلٌ لا يجوز أن يضاف إليه شرٌ وظلمٌ، ولا يجوز أن يريد العباد خلاف ما أمر، وأن يحكم عليهم شيئاً ثم يجازيهم

عليه. فالعبد هو الفاعل للخير والشر، والإيمان والكفر، والطاعة والمعصية، وهو المجازى على فعله، والرب تعالى أقدره على ذلك كله"[١] .

بيد أن المثقف المعتزلي الذي حمل لواء العالمية الإسلامية المتعينة بقيم العدل والمساواة والتسامح والتسابق في الخيرات لم يلبث أن تحول من مثقف أمة إلى مثقف سلطة في مطلع الحكم العباسي، يعتمد قوة الدولة لفرض رؤاه وتصوارته، ومحاربة خصومه. وتحولت مهمة مثقف الأمة إلى التيار السلفي الذي قاده أحمد بن حنبل والأشاعرة من بعده.

إذن تحددت هوية المثقف في التاريخ الإسلامي وفق متغيرين: الموقع والتوجه، أو إن شئت الموقع والموقف. فتقلب في موقعه بين مثقف سلطة ومثقف أمة، كما تقلب في موقفه وتوجهه بين النزعة العالمية والنزعة التشرذمية. وبلغت مساهمة المثقف في التاريخ الإسلامي أوجها في **نموذج مثقف الأمة ذي النزعة العالمية الذي تمكن من تطوير ثقافة منفتحة معززة لكرامة الإنسان بغض النظر عن أصوله العرقية أو القومية، أو انتمائه العقدي أو الديني؛** واستطاعت بالتالي تحقيق نهضة حضارية عالمية ساهم فيها العربي، والفارسي، والهندي، والبربري، والكردي، والتركي، كما ساهم فيها المسلم، والنصراني، واليهودي.

---

(١) الشهرستاني، الملل والنحل ١، ٦٢

لم تكن عالمية الثقافة التي واكبت النهوض الحضاري الذي بلغ أوجه في القرن الهجري الخامس ناجمة بطبيعة الحال عن عملية تلفيق بين قيم الشعوب التي شكلت المجتمع الإسلامي الذي استوعب القارات الثلاث المعروفة آنذاك، كما أنها لم تنجم عن توفيق بين التصورات والمعتقدات الإسلامية، والنصرانية واليهودية، بل حافظت عبر تاريخها على شخصيتها الإسلامية المتميزة. فعالمية الثقافة والحضارة الإسلاميتين، لا تعود إلى مقومات دخيلة على الرؤية والقيمة الإسلاميتين، بل تنبع منهما. فعالمية الرؤية الإسلامية نابعة أصلاً من الخطاب القرآني الذي أكد على تساوي الناس في الكرامة والتفاضل بالعمل ﴿يا أَيُّها النّاسُ إِنّا خَلَقْناكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْناكُمْ شُعُوباً وَقَبائِلَ لِتَعارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقاكُمْ﴾ [الحجرات: ٤٩/١٣].

والذي شدد على ضرورة البحث عن قواسم مشتركة بين التوجهات العقدية والدينية المختلفة: ﴿ قُلْ يا أَهْلَ الْكِتابِ تَعالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَواءٍ بَيْنَنا وَبَيْنَكُمْ أَلاّ نَعْبُدَ إِلاّ اللَّهَ وَلا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَلا يَتَّخِذَ بَعْضُنا بَعْضاً أَرْباباً مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنّا مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران:٣/٦٤].

وعالمية الرؤية الإسلامية نابعة من تأكيد الإسلام على حق الإنسان باختيار الشريعة التي يخضع لها والعقيدة التي يؤمن بها، وبالتالي ضرورة تعايش الجماعات العقدية والقيمية المختلفة،

والتسابق في تطوير الحياة الإنسانية وتحقيق خيرتها: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهاجاً وَلَوْ شاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً واحِدَةً﴾ [المائدة: ٤٨/٥].

وعالمية الرؤية الإسلامية نابعة من نموذج مجتمع المدينة الذي أسسه رسول الله على عينيه، والذي حرص على الانفتاح على الآخر وتأسيس مجتمع تعددي متسامح، يوفر لجميع أبنائه مسلمين ويهود ومشركين حقهم في العيش الكريم في ظل نظام عادل يحمي أفراده من الظلم والتسلط وتحكم نخبة أو جماعة.

* * *

المثقف في الحضارة الغربية

لعب المثقف الغربي دوراً مهماً في ظهور الحضارة الغربية الحديثة، وأثر تأثيراً مباشراً في توليد الأشكال الثقافية التي تميز الحياة الحديثة؛ فقد قاد المثقف الغربي التغيرات السياسية والاجتماعية المهمة بما في ذلك الثورة الفرنسية والأمريكية والروسية، والإصلاحات السياسية في بريطانيا وإيطاليا وألمانيا. وهذه حقيقة يكاد يجمع عليها كل من كتب في العلاقة بين المثقف والتحولات الاجتماعية في المجتمع الغربي الحديث. لكن الباحثين والمنظرين الغربيين مختلفون حول طبيعة الدور الذي قام به المثقف

في التغيرات المجتمعية. فالماركسيون وبعد الحداثيين يـرون أن دور المثقف، والمفكر عامة، اقتصر على تبرير مصالح الجماعة السكانية التي انتمى إليها، وإضفاء الشـرعية علـى سلطة القـوى السياسـية المهيمنـة في المجتمـع. وينبـع هـذا التصـور للمثقـف مـن نظـرة الماركسيين وبعد الحداثيين للفكر على أنه يشكل بنيـة فوقيـة وأداة مطواعـة، ترتكـز إلى البنيـة التحتيـة - أي قـاعدة المصـالح الطبقيـة والغرائـز السـلطوية - وتسـعى إلى تعميـة الأنظـار عـن طبيعتهـا الاستغلالية.

في الجهة المقابلة يعدّ الحداثيون، يتقدمهم ماكس فيـبر، المثقـف وسيطاً حضارياً، ويربطون دوره بعملية عقلنة القيم والمثـل خـلال المراحل التالية لعمليـة الإصـلاح الدينـي الـذي يقـوده قـائد ملهـم (charismatic leader). ويرى فيبر أن الحافز الأساسي لمهمة المثقـف حافز معنوي لا مادي. فالمثقف يسعى من خلال جهـده الفكـري إلى تجاوز حالة الفوضـى والخـواء الروحـي، وتخليـص الثقافـة مـن تناقضاتها القيمية والتصورية، وهذا هو جوهر عملية العقلنة.

ولا يعنيني في هذا المقام الدخول في تفاصيل النظريات الحداثيـة والماركسية وبعد الحداثية؛ لنقدها والبحث عـن مواضـع الصـواب والخطأ فيهـا، فهـذا جهـد سـبق أن بذلتـه في مقـام آخـر[1] . بـل

---

(١) انظر كتابنا، تحدي الحداثة ٢٣-٥٩ .

Louay M. Safi, The Challenge of Modernity: The Quest for Authenticity in the Arab World (Lanham,MD: University Press of America, 1994)

يكفيني هنا الإشارة إلى أن التناقض في أطروحات التيارات الحداثية والماركسية وبعد الحداثية انعكاس لتناقضات حقيقية في المجتمع الغربي الحديث. فتأكيد فيبر على أهمية البعد الديني والفكري في التطور الحضاري الغربي نابع من تركيزه على جهود الإصلاح الديني، ومساهمات مثقفي عصر الأنوار الأوروبي المتعلقة بإعادة تنظيم الدوائر المعرفية والاجتماعية للمجتمع الغربي الحديث. في حين تتعلق أطروحات ماركس النقدية بحاجة المثقف إلى دعم القوى الاجتماعية لتحقيق التغيير الثقافي، وترتبط بالتحالف الوثيق بين تيار المثقفين الواسع، وطبقة التجار، ومديري الأعمال المهيمنة على المجتمع المدني الغربي، منذ الثورة الفرنسية والثورة الصناعية في بريطانيا. وأخيراً تأتي الأطروحات بعد الحداثية لتبرز التناقضات بين الخطاب الأخلاقي القيمي الحداثي وغياب القاعدة العلوية التي انبثقت منها قيم الحداثة إبان الإصلاح الديني بعد أن دمرتها معاول المد العلماني في الغرب.

وفي حين تقف اللحظات الحداثية والماركسية وبعد الحداثية لتنبه إلى مواطن النقص في الاتجاهات الفكرية والثقافية المختلفة، ولتحقق بالتالي تكاملاً ثقافياً، وتنافساً فكرياً يثري المجموع ويدفع بسيرورة الحضارة الغربية في طريق صاعد، تؤدي أصداء تلك اللحظات في الفضاء الثقافي العربي إلى تشويش الفكر وتلاطمه، وتحول بينه وبين رؤية منابعه الحضارية ومشكلاته الثقافية المنبثقة عن خبرة تاريخية مغايرة.

إن **التحدي الذي يواجه الفكر الإسلامي والعربي المعاصر عموماً، ويواجه المثقف العربي والمسلم خاصة، يتحدد بضرورة النظر إلى المشكلات المجتمعية من خلال موقف أصيل، يعيش زمانه الثقافي، ويقيم المواقف والأحداث من موقعه التاريخي والجغرافي**، وهو ما سيكون محط اهتمامنا في القسم الثالث والأخير من هذا البحث.

* * *

ثالثاً- المثقف والمشروع الحضاري

تعود بدايات مشروع النهضة الحديثة في العالم العربي والإسلامي إلى جهود ثلة من المفكرين الإصلاحيين، يتقدمهم رائدا الإصلاح الحديث جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده؛ وتتميز جهود نخبة المثقفين النهضويين، والتي تتضمن أسماء لامعة مثل عبد الرحمن الكواكبي ومحمد إقبال وخير الدين التونسي، ورشيد رضا وغيرهم، بالسعي إلى تحقيق إصلاح ديني ثقافي انطلاقاً من الإطار المرجعي والمنظومة المعيارية الإسلامية. كما تتميز هذه الجهود بالوعي بأهمية فهم التطورات الثقافية والاجتماعية الغربية، والبناء على إنجازات الحضارة الغربية بعد إخضاعها إلى الرؤية الإسلامية.

لقد استطاع الرعيل الأول من قادة الإصلاح الإسلامي الحديث تطوير رؤية أصيلة، تنم عن منهج عميق لمقاصد الوحي الإسلامي ورسالة الإسلام العالمية من جهة، وإدراك دقيق لخصائص الثقافة في المجتمعات المسلمة المعاصرة. وانعكس هذا الفهم وذاك الإدراك من خلال الاجتهادات المبدعة التي مكنت النخب المثقفة من تحريك الثقافة الراكدة، ووضعت حركة التجديد في المجتمعات العربية والمسلمة على بدايات طريق النهضة الحديثة.

بيد أن هذه الجهود ما لبثت أن تعثرت نتيجة عجز النخب المثقفة عن الاحتفاظ بالرؤية الأصيلة لرواد الإصلاح، وانكفائها عن الفعل المبدع الخلاق السامق إلى أودية التقليد والمحاكاة: **تقليد السلف ومحاكاة الغرب**. وباستثناء ومضات إبداعية متفرقة، استسلم الفكر العربي المعاصر إلى هيمنة التيارين الحداثي والسلفي، اللذين تبنيا، كما سنبين في الفقرات الآتية، النموذجين الحداثي والطليعي.

* * *

مثقف النهضة وإشكالية التنمية[1]

يعود الحوار والخلاف حول الوسائل الناجعة، والطرق الفاعلة لتنمية المجتمعات المسلمة إلى منتصف القرن الثالث عشر (أواخر القرن الثامن عشر الميلادي) عندما دفعت الحاجة إلى إصلاح المؤسسة العسكرية القيادات السياسية والعسكرية العليا في الدولة العثمانية إلى القيام بعملية تحديث المؤسسة العسكرية أولاً، ثم المؤسستين التعليمية والإدارية لاحقاً.

فقد لعبت الدولة العثمانية، لقرون عديدة، دوراً رئيسياً في السياسة العالمية، بوصفها دولة كبرى ذات إمكانيات بشرية ومادية هائلة، ورقعة ممتدة عبر قارات ثلاث. بيد أن أعراض الضعف والهرم بدأت تظهر على الدولة العثمانية مع نهاية القرن الميلادي الثامن عشر، مما حدا بالسلطان سليم الثالث (١٧٨٩-١٨٠٨م) إلى التفكير بتحديث الجيش العثماني، وذلك بإدخال أساليب تدريبية، ومعدات حربية غربية. وبالفعل تمكن السلطان محمود الثاني، خليفة سليم الثالث، من إتمام مشروع التحديث بعد تدمير الجيش الانكشاري عن بكرة أبيه، والاستعانته بخبراء عسكريين غربيين لبناء جيش حديث.

---

(١) لمزيد من التفصيل والتحليل للنقاط الواردة في هذا المبحث، والمبحثين التاليين، انظر كتابنا: تحدي الحداثة، الفصلين ٧-٨ .

لكن جهود التحديث لم تقتصر على تلك التي قادها السلاطين العثمانيون، إذ سرعان ما سار حاكم مصر الطموح ومؤسس العرش الخديوي فيها، محمد علي باشا، على خطا أوليائه، فعمد إلى إنشاء معاهد عسكرية لتلقين ضباط الجيش المصري المعارف والفنون العسكرية الحديثة، واستقدم العديد من الخبراء العسكريين الغربيين لهذا الغرض. كما طور قاعدة صناعية لتزويد الجيش بالمعدات العسكرية المتطورة[١]. ولم يكتف محمد علي بجلب خبراء عسكريين إلى مصر، بل بادر إلى إيفاد بعثات من الرعايا المصريين إلى إيطاليا وفرنسا لتلقي الفنون والمعارف الغربية، مشجعاً بذلك الحكومة العثمانية في اسطنبول على المضي قدماً وإرسال رعاياها إلى الغرب، وبالتحديد إلى فرنسا وبروسيا[٢]. ولقد شكلت هذه المبادرات منعطفاً هاماً في عملية التحديث، وفاتحة لتغيرات ثقافية عميقة في المجتمعين العثماني والمصري، قادها خريجو المعاهد العسكرية والعلمية الغربية عقب عودتهم إلى بلادهم.

تركزت الجهود الإصلاحية المبكرة للسلاطين العثمانيين

---

(١) عبد الرحمن الرافعي، عصر محمد علي (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٢م) ٣٢٦-٣٤٢.

(٢) المصدر نفسه: ٣٠٦-٣٠٨؛ انظر أيضاً محمد لطيف البحراوي، حركة الإصلاح العثماني في عصر محمود الثاني (١٨٠٨-١٨٣٩م)، (القاهرة، دار التراث، ١٩٧٨م) ١١٨.

والحكّام الخديويين في تطوير المؤسسة العسكرية، رغبة منهم في إبقاء القوة العسكرية لجيوشهم على قدم المساواة مع نظيراتها الأوروبية؛ ولكن الجهود الإصلاحية تلك لم تلبث أن تحولت إلى مؤسسات مجتمعية أخرى، وفي مقدمتها مؤسسة التعليم، عندما أدركت القيادات السياسية أن التحديث العسكري لا يمكن أن يتم دون إدخال معارف وعلوم طبيعية، كالهندسة والتحريك، وبالتالي إنشاء معاهد ومدارس حديثة، نظراً لغياب الدراسات الطبيعية كليةً عن مناهج التعليم التقليدية. ويبدو جلياً أن القيادات العثمانية والخديوية العليا كانت مدفوعة نحو مشاريع التنمية الصناعية والتحديث العسكري رغبة منها في توسيع قاعدتها السلطوية. ذلك أن هذه القيادات حصرت اهتمامها، كما بيّنا سابقاً، في تطوير الآلة العسكرية، ولم تبد أي رغبة في إصلاح الحياة الاجتماعية والسياسية للبلاد[1].

وأياً كان الأمر، فسرعان ما تبين صعوبة الفصل بين الحياة الثقافية والاجتماعية من جهة، والحياة الصناعية والإنتاجية من جهة أخرى. فبالرغم من حرص القيادة السياسية الشديد على إبقاء الأوضاع الثقافية والاجتماعية على حالها، واتخاذها العديد من الإجراءات لتحصين المجتمع العثماني والمصري من المؤثرات الثقافية والفكرية الغربية، لم تلبث القيم والأفكار الغربية أن

---

(١) المصدر نفسه: ٣٢١ .

اخترقت الحياة الفكرية والاجتماعية. وسرعان ما ظهرت علامات التوتر الاجتماعي والاستقطاب الثقافي والفكري، إثر دخول الأشكال التنظيمية والممارسات السلوكية الغربية في صميم المجتمع العثماني الراكد.

كان جمال الدين الأفغاني في مقدمة المتنبهين إلى مثالب مشروع التحديث العثماني، وفي طليعة نقاده. فبرغم تأكيده على ضرورة دفع عجلة التنمية العلمية والتقنية، شدد الأفغاني على أن النهضة الحضارية لا تتحصل من خلال تدريب الفنيين على استخدام التقنية الغربية وحسب، بل لا بد من رؤية حضارية تحفز أفراد المجتمع إلى النهوض بأمتهم. ذلك أن الإبداع العلمي والتقني الذي يعتبر ركناً من أركان النهضة العلمية والإنتاجية ليس إلا انعكاساً للمقاصد الكلية لأبناء المجتمع وتجسيداً لنظرتهم العامة لمهمتهم في الحياة وغايتهم في الوجود. ومن هنا فإن النهضة الحقيقية يجب أن تقوم نتيجة لبروز روح التجديد وظهور فلسفة التنمية. يقول الأفغاني: «لا يمكن للمعارف التي يكتسبها أبناء المجتمع في العلوم الخاصة أن تستمر لقرن واحد إذا لم يكتسب المجتمع فلسفة مناسبة ... لذلك نرى الحكومة العثمانية والحكومة الخديوية مستمرتين في تعليم هذه المعارف (التخصصية) منذ ستين سنة، دون أن تجنيا ثمرة من تعليم المعارف هذه»[1] .

---

(١) جمال الدين الأفغاني:

"Lectures on Teaching and Learning" in An Islamic Response to Imperialism, Nikkie R. Keddie, ed. (Berkeley, CA: University of California Press, 1968), p.17

لذلك رأى الأفغاني أن فشل المسلمين في مواكبة النهضة العلمية والتقنية الغربية راجع إلى قصور رؤيتهم واضطراب نظرتهم. فنظرة المسلمين المعاصرين ورؤيتهم تتعارض وتلك التي وجهت المسلمين الأوائل وحفزتهم لتحصيل المعارف والعلوم، فانكبوا يتدارسون العلوم الإغريقية والفارسية والهندية ليتقنوها أولاً، ولينتقلوا بها بعد ذلك إلى آفاق أرحب وقمم أعلى[1]. لقد آمن الأفغاني، وآمن معه متابعوه من قادة المدرسة الإصلاحية وفي مقدمتهم محمد عبده ومحمد رشيد رضا، بأن التنمية الاقتصادية والتنمية الإدارية لا تتحصلان إلا عندما يواكبهما إصلاح ثقافي واجتماعي. إذ لا بد من تصحيح المواقف والمفاهيم إذا أُريد لمحرك التنمية الإدارية والتقنية أن ينتقل إلى قلب المجتمع الإسلامي نفسه. لذلك عمل الأفغاني جاهداً علىمكافحة العقلية الجبرية التي أمست متفشية في المجتمعات المسلمة مع مطلع القرن الميلادي التاسع عشر. فقد ساد الاعتقاد حينذاك بأن تخلف المجتمعات المسلمة أمر طبيعي يمثل مرحلة متقدمة في عملية الانحلال الإيماني المستمر منذ زمن رسول الله ﷺ. كما ساد الاعتقاد بأن حركة الأمة التاريخية المنحدرة أبداً نحو الحضيض تمثل سيرورة حتمية لا يمكن إيقافها أو تحويلها عبر جهد بشري[2].

---

(١) المصدر نفسه ١٨

(٢) انظر محمد عبده، الإسلام دين وحضارة، تحقيق طاهر التيناجي (القاهرة: الهلال، د.ت.) ١٤٨

لكن الأفغاني رفض هذا التفسير المظلم للتاريخ، الذي تبناه ونافح عنه كثير من فقهاء عصره، مشدداً على أن تخلف المسلمين ناجم عن تراجع إيماني وفكري مؤقت، ومؤكداً أن التفوق الغربي ليس قدراً غامضاً، بل نتيجة طبيعية لنهضتهم العلمية.

لقد دفع موقف الفقهاء السلبي والاعتذاري في وجه التغييرات الخطيرة التي تمر بها الأمة دعاة المدرسة الإصلاحية إلى شن هجوم شديد على طبقة الفقهاء التقليديين، وتحميلهم مسؤولية تخلف المسلمين. فاتهم الأفغاني فقهاء عصره بالتخلي عن دورهم الريادي، وتحولهم إلى عبء ثقيل يعوق حركة التنمية والتجديد. فمن خلال تقسيمهم العلوم إلى علوم إسلامية وأخرى غير إسلامية، حرم الفقهاء الأمة من تحصيل التقنيات المتطورة، ممكنين بذلك أعداءها المتربصين من التفوق عليها والتحكم بمقدراتها[١].

وبالمثل، حمّل محمد عبده فقهاء المسلمين مسؤولية تخلف الأمة نتيجة لفشلهم في مواجهة التحديات والمشكلات المحيقة بها، وفي توجيه أبنائها لتجاوز المحن والأزمات[٢] . بل إن الفقهاء قد أصبحوا هم أنفسهم جزءاً من مشكلات الأمة بدلاً من أن يكونوا سباقين إلى حل تلك المشكلات، نتيجة لتبنيهم موقفاً جبرياً لا

---

(١) الأفغاني، المصدر السابق، ١٧

(٢) محمد عبده، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية (القاهرة: دار المنار، ١٣٦٧هـ)١٤٠-١٤١

يرى مخرجاً من الأزمات المحيقة سوى الموت والفناء: "يقول أولئك الجامدون الخامدون - كما يقول بعض أعداء القرآن: إن الزمان قد أقبل على آخره، وإن الساعة أوشكت أن تقوم، وإن ما وقع الناس فيه من الفساد، وما في الدين من الكساد، وما عرض له من العلل، وما نراه فيه من الخلل، إنما هو أعراض الشيخوخة والهرم. فلا فائدة من السعي، ولا ثمرة للعمل، فلا حركة إلا إلى العدم، ولا يصح أن يمتد بصرنا إلا إلى العدم، ولا ننتظر من غاية سوى العدم (نعوذ بالله)"[١] .

ولقد تجلى الموقف الجبري للفقهاء التقليديين في جمهودهم الفكري، ورفضهم لحركة التجديد والاجتهاد، كما في تقليدهم الأعمى للسلف الصالح والعلماء المجتهدين. لذلك عمدوا إلى إضفاء صفة القداسة على آراء العلماء المتقدمين من خلال عقيدة عصمة الإجماع. كما لجؤوا إلى محاربة الجهود الرامية إلى تقديم اجتهادات جديدة ملائمة للظروف المتجددة، وإلى التصدي للعقول المنفتحة والنفوس الخلاقة المبدعة[٢] . ولم يكتف محمد عبده بتعرية مواقف الفقهاء التقليديين، بل اتهمهم بإضعاف الإسلام بتنفيرهم المسلمين من العلوم التي مكنت الغرب من التفوق التقني والإنتاجي.

---

(١) المصدر نفسه: ١٧٧-١٧٨

(٢) المصدر نفسه: ١٣٤-١٣٧، ١٥٤

بيد أن انتقادات محمد عبده للفكر التقليدي لم تـؤد إلى نهضة إسلامية، بل أدت إلى ترسيخ جذور التيار الحداثي في مصر. ذلك أن كتابـات محمـد عبـده أبـرزت قصـور النمـوذج التقليـدي واضطرابه، دون تقديم أي بديل مناسب. مما دفع تلامذته وأتباعه، من أمثال سعد زغلـول ومصطفى كـامل، إلى استبدال النمـوذج التقليدي بنموذج الحداثة الغربية الوافد.

* * *

النموذج الحداثي الغربي

النموذج الحداثي للتنمية نموذج مستقى من التجربة الغربية، وملتزم بالقيم والمقاصد الثاوية في الثقافة الغربية. ولعل في طليعة المفكرين المعاصرين الذين أبدوا تحمسهم لهذا النمـوذج، ونـافحوا عنه ودعوا إلى تبنيه، الأديب والروائي طه حسين.

يلتقـي طـه حسـين مـع المدرسـة الإصلاحيـة في إيمانـه بحاجـة المجتمع العربي المعاصر إلى إصلاح ثقافي واجتماعي جذري، لكنه يختلف معهم في تحديـد اتجـاه حركـة التجديـد وسـمات النمـوذج الإصلاحي المنشود. فلا ينطلق حسين في تأسيس نموذجه من القيم الإسلامية أو التجربة التاريخية للأمـة، بـل يعتنـق النمـوذج الغربـي بحذافيره، ويعتمد البنى والمؤسسات الغربيـة دون أي تحفـظ. ففـي

كتابه المشهور (**مستقبل الثقافة في مصر**) عمد حسين إلى تبرير تبني النموذج الحداثي الغربي مدعياً أن الثقافة المصرية كانت عبر تاريخ مصر الطويل، ولم تزل، جزءاً من الثقافة الغربية. وللتدليل على أطروحته هذه نوه طه حسين بالاستمرارية التاريخية والترابط الوثيق بين ماضي الشعوب ومستقبلها، فكتب: "مستقبل الثقافة بمصر مرتبط بماضيها البعيد (...) ومن أجل هذا لا أحب أن نفكر في مستقبل الثقافة في مصر إلا على ضوء ماضيها البعيد، وحاضرها القريب. لأننا لا نريد ولا نستطيع أن نقطع ما بيننا وما بين ماضينا وحاضرنا من صلة" [١].

تتجلى الجذور الغربية للثقافة المصرية، كما يخبرنا حسين، في العلاقات الوثيقة بين مصر الفرعونية واليونان الإغريقي من جهة، وفي الصراع الدموي بين الفراعنة ودولة فارس من جهة أخرى[٢]. كما تتجلى في حركة التبادل الثقافي بين المصريين والإغريق التي نشطت في عهد الإسكندر المقدوني. يقول حسين: "كان العقل المصري إذاً إلى أيام الإسكندر مؤثراً في العقل اليوناني متأثراً به، مشاركاً له في كثير من خصاله إن لم يشاركه في خصاله كلها"[٣].

(١) طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر (١٩٣٨م)، الجزء التاسع من الأعمال الكاملة (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٣م) ١٧

(٢) المصدر نفسه ٢٠

(٣) المصدر نفسه ٢٩

هذا ما حدث في الماضي البعيد، فماذا عن الماضي القريب؟ لا جرم أن طه حسين كان يدرك أن الحضارة الفرعونية قد أعقبتها حضارة إسلامية على امتداد حقب ونيف من الزمان، لكنه أصر على أن الحضارة الإسلامية لم تترك أثراً يذكر في العقل المصري. وللتدليل على مقولته هذه قايس طه حسين بين التجربة النصرانية في الغرب والتجربة الإسلامية في مصر، زاعماً عجز الإسلام عن التأثير في العقل المصري والثقافة المحلية، بل وخضوعه لمتطلباتها ومعاييرها، كما خضعت النصرانية لمعايير الثقافة الغربية، بعد أن عجزت عن تغيير العقل الغربي، فبقي مخلصاً لجذوره الإغريقية: "إذا صح أن المسيحية لم تمسخ العقل الأوروبي، ولم تخرجه عن يونانيته الموروثة، ولم تجرده من خصائصه التي جاءته من إقليم البحر الأبيض المتوسط، فيجب أن يصح أن الإسلام لم يغير العقل المصري، أو لم يغير عقل الشعوب التي اعتنقته والتي كانت متأثرة بهذا البحر الأبيض المتوسط"[١] . لقد تنبه حسين إلى أن محاولاته لإثبات الطبيعة الغربية للثقافة المصرية تصطدم بعقبة رئيسية هي أن الفرد المصري يرى نفسه جزءاً من الحضارة الإسلامية لا الغربية، لكنه اعتبر أن الرابطة (الدينية) التي تجمع الشعب المصري والشعوب المسلمة الأخرى لا تكفي لإيجاد وحدة ثقافية[٢] .

---

(١) المصدر نفسه ٣٢.

(٢) المصدر نفسه، ٢٥؛ إنكار الدور الأساسي الذي يلعبه الانتماء الديني في تحديد الهوية الثقافية للشعوب يتنافى ونتائج البحوث التاريخية والاجتماعية لأقطاب الفكر التاريخي والاجتماعي قديماً وحديثاً. انظر على سبيل المثال أعمال (أرنولد توينبي وماكس فيبر).

وكما حاكت الثقافة المصرية الفرعونية الثقافة الغربية في الماضي البعيد، فقد عادت اليوم لتحاكيها من جديد، ولتجدد مرة أخرى عرى الروابط الحميمة التي تجمع بينهما. إذ تتجلى الأواصر القوية التي تربط بين المجتمع المصري والأوروبي، كما يراها حسين، في التماثل في الممارسات والمؤسسات الاجتماعية والسياسية، وفي أساليب الحياة ووسائلها: "وقد جاء هذا العصر الحديث، وكان الاتصال بين مصر وأوروبا، أو قل كان الاتصال بين أجزاء الأرض جميعاً. (...) ونهضت مصر منذ أول القرن الماضي نهضة مهما يختلف فيها الناس فلن يستطيعوا أن يختلفوا في أنها تأخذ بأسباب الحياة الحديثة على نحو ما يأخذ بها الأوروبيين في غير تردد ولا اضطراب. حياتنا المادية أوروبية خالصة في الطبقات الراقية. وهي في الطبقات الأخرى تختلف قرباً وبعداً من الحياة الأوروبية باختلاف قدرة الأفراد والجماعات، وحظوظهم من الثروة وسعة اليد. ومعنى هذا أن المثل الأعلى المصري في حياتنا المادية هو المثل الأعلى الأوروبي في حياته المادية. نتخذ من مرافق الحياة وأدواتها ما يتخذون، ونتخذ من زينة الحياة ومظاهرها ما يتخذون"(١).

---

(١) المصدر نفسه، ٤٠-٤١

إذا كان المجتمع المصري قد أصبح من الناحية العملية مجتمعاً أوروبياً، كما يخبرنا طه حسين، فلم يكلف نفسه عناء إثبات حقيقة واضحة بيّنة؟ الجواب عن هذا السؤال يكمن في استشعاره أن عملية أوْربَة، أو تغريب، الثقافة المصرية لم تكتمل لسببين.

الأول – أن عملية الأوْرَبَة هذه انحصرت في الطبقات الاجتماعية العليا، أو الطبقات (الراقية) حسب تعبيره، بينما بقيت الكثرة الغالبة من المصريين محافظة على هويتها التاريخية.

الثاني – أن عملية أوربة الطبقات (الراقية) اتصفت بالسطحية، فاقتصرت على تنمية الأذواق دون العقول. لذلك اكتسب الفرد المصري الذوق والشهية الأوروبية، دون أن يتحصل الإبداع، أو الإنتاجية، أو التطلعات العلمية المميزة لنظيره الأوروبي[١].

لقد شدد حسين على أن الثقافة الغربية توقفت على سطح الوعي المصري دون أن تتمكن من التغلغل إلى أعماقه لأن الموقف المصري من عملية الأوربة اتصف بالتردد والانتقائية. وأكد أن تطوير المجتمع المصري إلى مستوى يضاهي فيه المجتمع الأوروبي يتطلب من المصريين أن يحذو حذو اليابانيين، فيتبنوا الثقافة الغربية بكل جوانبها[٢]. وباختصار، زعم طه حسين أن على الشعب

---

(١) المصدر نفسه، ٤٤-٤٥

(٢) المصدر نفسه، ٤٩

المصري أن يصبح أوروبياً إذا ما أراد أن يضاهي الشعوب الأوروبية حضارياً. ولن يتم له ذلك إلا إذا اعتنق الثقافة الأوروبية بكل جوانبها، (الجيد) منها و (السيء): "لكن السبيل إلى (الحضارة) ليست في الكلام يرسل إرسالاً، ولا في المظاهر الكاذبة والأوضاع الملفقة، وإنما هي واضحة بينة مستقيمة ليس فيها عوج ولا التواء. وهي واضحة فذة ليس لها تعدد وهي: أن نسير سيرة الأوروبيين ونسلك طريقهم لنكون لهم أنداداً، ولنكون لهم شركاء في الحضارة، خيرها وشرها، حلوها ومرها، وما يحب منها وما يكره، وما يحمد منها وما يعاب"[١].

لقد توجهت جهود النخب المثقفة في المجتمعات المسلمة إلى تطبيق نموذج التغريب الذي دعا إليه طه حسين تطبيقاً صارماً منذ استقلال هذه المجتمعات وجلاء جيوش الغرب المستعمر. بيد أن النتيجة التي جنتها هذه المجتمعات لم يكن تطوراً وتقدماً حضارياً حقيقياً، بل **تكديس دون تنمية**. تكديس لأشياء الحضارة الغربية دون بذل الجهد لتصنيعها محلياً. نعم تبدو الحياة في عواصم الأقطار المسلمة، بكل مظاهرها، على درجة من الحداثة والعصرية تضاهي مثيلاتها في العواصم الغربية. بيد أن مظاهر الحداثة والعصرية في المجتمعات المسلمة اليوم تخفي وراءها خواءً قاتلاً؛

(١) المصدر نفسه، ٥٤

فما يكاد المرء يبدأ بسبر أغوار الممارسات العصرية في المجتمعات المسلمة حتى يفاجأ بأن النخبة القيادية في هذه المجتمعات - وهي الشريحة الأكثر عَصْرَنَة - قد اكتسبت المذاق والشهية الغربية، لكنها لم تكتسب الميول الإنتاجية والإبداعية المميزة للحضارة الغربية. فالهموم التحديثية للنخبة القيادية في المجتمعات المسلمة تتركز على استهلاك البضائع الحديثة لا إنتاجها، وفي استجلاب أساليب الحياة الغربية، لا في تطوير أساليب الحياة المحلية. حتى عندما يواجه المرء بعض المؤسسات والتقنيات الحديثة هنا أو هناك يجدها جدباء قاحلة. فالأنظمة النيابية في معظم البلدان الإسلامية تتشابه مع مثيلاتها الغربية في العنصر الإجرائي المتمثل في عملية الاقتراع، لكنها تفتقد روح المشاركة السياسية الحقيقية. وبالمثل، تنتج المصانع المحلية في بعض البلدان المسلمة منتوجات مشابهة، من حيث المظهر على الأقل، لتلك التي تنتجها المصانع الغربية، لكن التقنيات المستخدمة، والأفكار المبتكرة الكامنة وراء هذه التقنيات، وافدة من الخارج.

لقد أخفق مشروع التنمية الحداثي في تحقيق أهدافه المعلنة، برغم الجهود الحثيثة التي رفدته. وبرغم تعدد أسباب هذا الإخفاق، فإن العامل الحاسم يكمن في إصرار النخبة الحداثية على فرض مشروعها وإقحام الثقافة وأساليب الحياة الغربية في

الممارسات المحلية باستخدام الإرغام والقوة. نعم عجزت النخب الحداثية في بلاد المسلمين عن إدراك حقيقة أساسية وهامة، وهي أن محرك التغيير والتجديد يرتكز، في التحليل الأخير، على الجوانب النفسية الثقافية للمجتمع، وهي جوانب لا يمكن التأثير فيها إلا من خلال الحوار الحر الهادف إلى إقناع الجمهور بقيمة وصواب الأفكار والممارسات المقترحة، لا من خلال فرض نموذج حضاري نما وتطور في وسط ثقافي مغاير.

* * *

النموذج الطليعي الإسلامي

برز نموذج التنمية الطليعي الإسلامي تحت تأثير التطبيق القهري للنموذج الحداثي. ويتمثل هذا النموذج أوضح ما يكون في المنظومة الفكرية التي طورها سيد قطب. وتقوم هذه المنظومة على مفاهيم ركنية ثلاثة:

(١) المجتمع الجاهلي.

(٢) المجتمع الإسلامي.

(٣) الطليعة الإسلامية.

ففي كتابه الشهير، **(معالم في الطريق)** زعم سيد قطب أن

المجتمعات المعاصرة يمكن تصنيفها ضمن نوعين من المجتمعات: إسلامية وجاهلية. ويظهر أن سيد قطب كان طور مفهوم (الجاهلية) والمجتمع الجاهلي لتحليل طبيعة الحياة في المجتمعات المعاصرة وتعرية مشكلاتها ومثالبها، وعمد إلى توسيع دلالة مصطلح (الجاهلية) من دائرة الاستخدام القرآني، التي تقتصر على وصف الحياة الاجتماعية لعرب ما قبل الإسلام الجاهلين لقيم الوحي ومبادئه، إلى دائرة تشمل المجتمعات المعاصرة برمتها. فالمجتمع الجاهلي هو كل مجتمع أسس على قواعد وتقاليد تم تطويرها من قبل بشر دون اعتبار، أو في منأى عن التوجيهات الإلهية[1]. لذلك تتأجج الأطماع الذاتية والمصالح الشخصية في المجتمع الجاهلي، لتصبح قوة مدمرة تعصف بالعلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وتحولها إلى علاقات تظالم واستغلال بيّن للأفراد أو الطبقات أو الأعراق أو القوميات، كما يوضح سيد قطب: "وهذه الجاهلية خبثت قديماً وخبثت حديثاً.. يختلف خبثها في مظهره وشكله، ولكنه واحد في مغرسه وأصله...إنه هوى البشر الجهال المغرضين، الذين لا يملكون التخلص من جهلهم وغرضهم، ومصلحة أفراد منهم أو طبقات أو أمم أو أجناس يغلونها على العدل والحق والخير"[2].

---

(١) سيد قطب، معالم في الطريق (بيروت: دار الشروق، ١٩٨٢م)، ٩٨-١٠٣

(٢) المصدر نفسه، ١٦٦

أما المجتمع الإسلامي فيتصف بانسجام وتناغم أحكام الخالق وأحكام المخلوق، واتحاد مقاصد التنزيل العلوي ومقاصد الفعل البشري، ويقوم على وعي الإنسان بمسؤوليته تجاه أخيه الإنسان، نتيجة لوعيه مسؤوليته تجاه خالقه. فالمجتمع الإسلامي، كما يعرف سيد قطب، بمجتمع تسود فيه أحكام الشريعة، وتضبط فيه التعاليم القرآنية والنبوية سلوك وممارسات الأفراد: "فالأمة المسلمة ليست (أرضاً) كان يعيش فيها الإسلام. وليست (قوماً) كان أجدادهم في عصر من عصور التاريخ يعيشون بالنظام الإسلامي...إنما (الأمة الإسلامية) جماعة من البشر تنبثق حياتهم وتصوراتهم وأوضاعهم وأنظمتهم وموازينهم كلها من المنهج الإسلامي"[١].

الانتقال من المجتمع الإسلامي إلى المجتمع الجاهلي، كما يراه سيد قطب، ليس ظاهرة طبيعية تأخذ مجراها بمعزل عن الجهد البشري. ولا هي ظاهرة إعجازية تحدث بفعل إلهي مباشر بعيداً عن الوساطة الأنسية. بل هو عملية تغييرية تتطلب جهوداً حثيثة وجهاداً مستمراً. لذا يؤكد سيد قطب بأن التغيير يحتاج إلى مبادرة طليعة ملتزمة بالنموذج الإسلامي، وقادرة على مواجهة المجتمع الجاهلي. هذه المواجهة يجب أن تتم على مستويين:

(١) المصدر نفسه، ٨

نظرياً - بتفنيد أفكار الجاهلية المحدثة ودعاويها، وتعرية فسادها وتهافتها.

وعملياً - من خلال حركة على درجة عالية من التنظيم والاستعداد لمواجهة النظام الجاهلي القائم.

"ومن أجل أن الجاهلية لا تتمثل في (نظرية) مجردة، ولكن تتمثل في تجمع حركي على هذا النحو، فإن إلغاء هذه الجاهلية، ورد الناس إلى الله مرة أخرى، لا يجوز - ولا يجدي شيئاً - أن تتمثل في (نظرية) مجردة. فإنها حينئذ لا تكون مكافئة للجاهلية القائمة فعلاً، والمتمثلة في تجمع حركي عضوي، فضلاً على أن تكون متفوقة عليها كما هو مطلوب في حالة محاولة إلغاء وجود قائم بالفعل لإقامة وجود آخر، يخالفه مخالفة أساسية في طبيعة منهجه وفي كلياته وجزئياته. بل لا بد لهذه المحاولة الجديدة أن تتمثل في تجمع عضوي حركي، أقوى في قواعده النظرية والتنظيمية، وفي روابطه وعلاقاته ووشائجه من ذلك المجتمع الجاهلي القائم فعلاً"(١).

إن المنظومة الفكرية التي أحكمها سيد قطب لتحليل المجتمع المعاصر وتحديد آليات تغييره واستبداله بمجتمع إسلامي تمكنت من احتواء معظم الأفكار والتصورات التي تقدم بها دعاة الحركة

(١) المصدر نفسه، ٥٤

الإسلامية الذين سبقوه، وتقديمها في قالب حيوي متكامل. بيد أن حيوية وتكامل المنظومة المتولدة في فكر سيد قطب أتيا على حساب التفريط بالتفاصيل والتداخلات المتشعبة المميزة لمشكلات المجتمع المسلم المعاصر. فالإشكالية الحادة والخطيرة التي تواجهنا في المنظومة التي طورها سيد قطب تتمثل في جنوحها إلى تبسيط التحديات المعقدة التي تواجه المسلم المعاصر، واختزالها إلى صراع بين الحق والباطل، أو الإيمان والكفر، أو البر والفجور. **وهكذا يتقلص ويتلاشى البعد الثقافي والحضاري للأمة المعاصرة، المتمثل بالقصور الفكري والتخلف الإنتاجي والتنظيمي للشعوب المسلمة.**

فالأزمة الأخلاقية والإيمانية لا تظهر في فكر سيد قطب على أنها جانب واحد من جوانب التحديات المعقدة التي تحيق بالأمة، بل تبدو وكأنها المشكلة الأوحد. ويبدو حل الأزمة منحصراً في عملية (انتقال مباشر) من تجمع عضوي جاهلي إلى تجمع عضوي إسلامي.

وتبدو النزعة التبسيطية لأزمة المجتمعات المسلمة المعاصرة عند سيد قطب واضحة جلية في تعريفه للحضارة، وفي تحديده لمعاييرها وآليات بنائها. فقد أصر على الفصل بين التنمية المادية البنيوية للمجتمع وتقدمه ثقافياً وأخلاقياً، ليعلن أن المجتمع المتحضر هو ذاك الذي يتصف بتفوق إيماني، وإن خلا من المهارات والقدرات التقنية والإمكانيات المادية. فالمجتمع المتطور أخلاقياً، وفق

التعريف الجديد، بمجتمع حضاري، وإن افتقد العلوم والتقنيات الحديثة، في حين لا يعتبر المجتمع المتقدم علمياً وتقنياً وإنتاجياً مجتمعاً حضارياً مادام يفتقر إلى القيمة الأخلاقية والالتزام الإيماني.

نعم تمكن سيد قطب بتعريفه الجديد للحضارة من ايجاد حل سريع لأزمة مستعصية، ومن استبعاد عقدة النقص التي تواكب عادة وضعية التخلف. واستطاعت المنظومة التي طورها من إعادة الثقة بالنفس إلى المسلم الملتزم بدينه، المعتز بولائه الإسلامي. بيد أن ذلك تم على حساب الدقة والوضوح في تحديد المشكلة، والعمق في فهم أبعادها وذيولها.

وهكذا بدأت الجماعات الإسلامية، بناءً على التصور الجديد للأزمة، بالتركيز على الجهود الدعوية، ومقارعة الحكومات القائمة، والدخول في صراعات دموية معها. ولم تعد الجهود التنموية والتجديدية تتركز على تطوير النشاطات العلمية والتثقيفية والتنظيمية، أو تنمية القدرات الإنتاجية والتصنيعية والتقنية، بل على تأجيج الصراع السياسي والعسكري، وتفجير الثورات الشعبية.

يتضح مما تقدم أن النموذج الطليعي للتنمية، برغم استقائه معالمه العامة من التصور القرآني للتطور التاريخي، يتجاهل كلياً الرابطة الوثيقة بين البعد الأخلاقي وأبعاد الحياة الاجتماعية الأخرى. لذلك يفاضل النموذج الطليعي، السائد منذ تشكيله في

كتابات سيد قطب، بين التطور النفسي والثقافي من جهة، والتطور التنظيمي والإنتاجي من جهة أخرى، ويرى التغيير الاجتماعي من خلال التزايد في عدد الأفراد الذين يُسقطون ولاءهم للتجمع العضوي الجاهلي ويعلنون انتماءهم للتجمع العضوي الإسلامي.

لا ريب أن السمة التبسيطية للنموذج الطليعي نتيجة طبيعية لغياب تصور واضح وعميق لتأثير البنية الاجتماعية في عملية تأسيس المبادئ الأخلاقية. فقد فشل دعاة النموذج من ملاحظة الاختلافات البنيوية بين المجتمع الذي شهد التأسيس الأول للمثل الإسلامية والمجتمع المعاصر، وعمدوا بالتالي إلى إسقاط نتائج التجربة الإسلامية الأولى بحذافيرها على الواقع المعاصر، دون فقه عميق وتحديد دقيق للثابت والمتغير في الحياة الاجتماعية.

* * *

جدلية الإصلاح الثقافي والتنمية البنيوية

تبين لنا في المبحث السابق أن العلاقة بين الجانب النظري (المثالي) والجانب العملي (الفعلي) من الحياة الاجتماعية تجعل قدرة المبادئ والقيم الإسلامية على تشكيل الممارسات الفعلية متوقفة على عاملين.

الأول – توفر الوسائل العملية لتنزيل المبادئ والقيم على أرض الواقع، وتطوير البنيات الاجتماعية الضرورية لتحويل المبدأ والفكرة إلى عمل مؤسس.

والثاني – تفسير النصوص المنزلة وترتيبها وفق منظومة من التصورات والقيم المطردة والمتسقة.

إذا صح تحليلنا المتقدم فإن من الخطأ حصر أسباب الانهيار الحضاري في الفساد الأخلاقي، بل يجب أيضاً اعتبار التشوه في الرؤى الأصلية التي قادت في البداية إلى التقدم الاجتماعي والعمراني ضمن هذه الأسباب؛ كما يجب إدخال قدرة القيادة الفكرية والسياسية على ترجمة الأفكار والمبادئ إلى نماذج عملية ومؤسسات فعالة. لذلك يلزم الأخذ بعين الاعتبار، عند تطوير مشروع تنمية فعال، العلاقة الحميمة بين ثلاثة جوانب من الحياة الاجتماعية: النفسي والثقافي والإنتاجي. بمعنى أن حركة التنمية تتوقف على توفر مجموعة من الشروط الثقافية والاجتماعية.

ثقافياً – يجب توفر شروط ثلاثة لكي يتأتى توجيه الطاقة الاجتماعية نحو تطوير المحيط الاجتماعي والمادي.

(١) قيام احترام متبادل بين أفراد المجتمع، متمثل بموقف الأفراد المتسامح تجاه الاختلافات في التفسيرات النظرية والأولويات العملية.

(٢) توجه سلوك أفراد المجتمع نحو الإنتاج، بنوعية الفكري والمادي.

(٣) قدرة الأفراد على تأجيل، وكبح جماح، الرغبة في الاستمتاع الفوري بالوفرة المادية بحيث يتم إعادة استثمار جزء من الثروة الناتجة لتسريع عملية التنمية، وتحسين مهارات وإمكانيات الإنتاج.

(٤) الاعتقاد الراسخ بالقيمة الإيجابية للقدرات الإبداعية والخلاقة.

اجتماعياً - لا بد من توفر عدد من الشروط الثقافية الاجتماعية لكي تتاح الفرصة للقدرات النفسية لتأخذ مداها، وفي مقدمتها.

(١) وجود نظام سياسي يسمح بالمشاركة السياسية والنقد البناء، ويوفر آليات للتصحيح الذاتي.

(٢) تطوير منظومة قانونية فعالة وعادلة، تكتسب احترام الأفراد.

(٣) ظهور حركة فكرية وعلمية ناشطة.

إن العلاقة الحميمة بين الجانب النظري والعملي من الحياة الاجتماعية، التي أشرنا إليها آنفاً، تقضي بعدم إمكان تنمية الجانب العملي (التنظيمي والاقتصادي...) بمعزل عن تنمية الجانب

النظري (الأخلاقي والفكري...) ومن هنا يمكن إرجاع النمو البطئ للبلدان المسلمة، جزئياً على الأقل، إلى فشل القيادات الفكرية والسياسية في إدراك الطبيعة الجدلية للعلاقة بين الإصلاح الثقافي والتنمية البنيوية الاجتماعية. لذلك يمكن للدراسة المقارنة للاستراتيجية المتبناة من قبل الاتجاهين الرئيسيين في المجتمعات المسلمة، الحداثي والطليعي،أن تظهر أنه رغم تعارض هذين الاتجاهين من حيث تصورهما لطبيعة المشكلات والحلول اللازمة لتجاوزها، فإنهما يتشابهان في موقفهما المتطرف، نظراً لتركيزهما على جانب واحد من عملية التنمية وإهمال الجانب الآخر. إذ يشدد الحداثيون، كما رأينا، على البعد العملي الإنتاجي والاجتماعي التنظيمي، بينما يحصر الطليعيون جهودهم في البعد الأخلاقي القانوني للمجتمع.

* * *

المثقف الأصيل ومهمة التجديد

تعيدنا إشكالية المحاكاة والتقليد الكامنة وراء الازدواجية الثقافية من ناحية، ووعينا بالعلاقة التضايفية بين الإصلاح الثقافي والتنمية الاجتماعية من ناحية أخرى، إلى مسألة كنا قد أشرنا إليها في القسم الأول من هذا البحث، وبالتحديد مسألة غياب

الرؤية الأصيلة في التعامل مع مشكلات الأمة، وفي مقدمتها مشكلتها الكبرى، **مشكلة النهضة**. وتواجهنا في هذا الصدد جملة من الأسئلة:

كيف يمكن للمثقف تجاوز قصور المحاكاة والتقليد؟

متى، وضمن أي ظروف، يمكن للمثقف العربي العودة للتفكير داخل زمانه الثقافة بدلاً من العيش في غربته الزمنية؟

كيف يمكن للمثقف أن يقف من مشكلاته موقفاً أصيلاً ويقدم لها حلولاً عملية مناسبة؟

لعل المدخل للإجابة عن الأسئلة السابقة تحديد معنى الأصالة الثقافية وتمييز خصائص الوعي الأصيل.

الأصالة، بدءاً، **تعني التزام الثقافة بأصول تشكيل بنيتها الداخلية الهيكلية التي يلتف حولها ويرتكز إليها الجسم الثقافي العام**. وتتعين هذه الأصول بجملة من المفاهيم المحورية والقيم الأساسية التي تميز ثقافة ما عن غيرها من الثقافات. أما أصالة الوعي فنعني أن الإنسان عامة والمثقف على وجه الخصوص ينطلق في فهمه وتحليله للأشياء من رؤية تعبر عن ذاته وهويته وتجربته الخاصة، بدلاً من تبني أطروحات لا ترتبط بهويته وتجربته. والأصالة بهذه المعنى تناقض الاغتراب الثقافي والاستلاب الفكري.

الأصالة في سياق الثقافة العربية تعني البحث عن أصول هذه الثقافة التي أعطتها توجهها وبنيتها المتميزين، واعتماد تلك الأصول لتحديد مواضع القصور والانحراف في السلوك الثقافي. إن طرح الأصالة الثقافية في سياقها العربي، سيقودنا حتماً إلى تلمس القيم الكلية التي دفعت العربي من صحرائه النائية في مسار خارجي نحو شعوب وأقاليم مغايرة، حاملاً إليهم رسالة توحيد جمعتهم في مجتمع مدني عالمي، ووحدتهم على اختلاف عروقهم ومللهم ونحلهم في ميثاق أخلاقي يؤكد كرامة الإنسان وحريته وفاعليته في المجتمع والتاريخ.

بعبارة مكافئة نقول: إن الأصالة العربية تعني ضرورة الانطلاق من قيم الإسلام الكلية وتصوراته الإنسانية وتوجهاته العالمية، في جهد لإصلاح أحوال المجتمع العربي وتنمية قدراته الإبداعية، وإعادة ترتيب بيته السياسي، يستوي في ذلك المسلم وغير المسلم. فالمعاني الكلية الثاوية في رسالة الإسلام - وريثة الرسالات السماوية السابقة، ورائدة التيارات الإنسانية والتحررية اللاحقة - لا تتطلب التزاماً عقدياً لاعتمادها في عملية تنظيم المجتمع الإنساني وتوجيهه. نعم تحتاج عملية الإصلاح الثقافي بروز نخبة مثقفة ملتزمة التزاماً إيمانياً وثيقاً بقيم الإسلام ومستلهمة لروحه. ذلك أن قدرة النخبة المثقفة الرائدة لعملية الإصلاح على الثبات في جهدها وجهادها أمام الصعوبات والتحديات، والاحتفاظ بالأمل

لا يتزعزع في إمكان وصولها إلى غاياتها، تتوقف على قناعاتها الثابتة والراسخة والتزامها الديني العميق.

بيد أن أصالة المثقف لا تقف عند التزامه بالأصول الإسلامية للوعي الحضاري التاريخي للشعوب المسلمة، بدءاً بالشعوب العربية، بل تنبع أيضاً من ارتباط الوعي بالتجربة التاريخية للذات، أي بوعي المثقف للسياق التاريخي والجغرافي الذي يعيشه. إن على المثقف أن يعي حدوده الزمانية والمكانية، وعليه أن ينطلق في تحليله لمشكلات مجتمعه وجيله من الظرف التاريخي الذي يعيشه هو وتعيشه أمته. فالمثقف الذي يعتمد حلولاً جاهزة يسترجعها من فترة تاريخية سابقة أو يستعيرها من تجربة مجتمع مغاير، مثقف لم يرتق بعد إلى مستوى الأصالة الفكرية والثقافية، لذلك فإنه عاجز عن الإسهام في نهوض جماعته وأمته.

الأصالة الثقافية تتطلب إذن استحضار العناصر الكلية في التراث الثقافي، والمثقف الأصيل قادر من خلال استحضار تلك الكليات على تجاوز خصوصيات ثقافية وإعادة تشكيلها وفق الكليات الإسلامية، وبالتالي تجديدها دون إضاعة هويتها، أو إنكار تاريخها وتراثها المميز لها. وبالتالي فإن الأصالة والتجديد ليسا مفهومين متقابلين كما يظن البعض، بل هما مفهومان متكاملان. فلا تجديد حقيقي دون أصالة تربط الحاضر بالماضي، وتبني المستقبل على إنجازات السلف.

إن المهمة الأساسية التي تواجه المثقف وهو يسعى إلى النهوض بأمته؛ تتحدد بتمييز العام من الخاص، والكلي من الجزئي، في تراثه، وإعادة بناء المستقبل على أساس الكليات المعيارية التي تنبع من الإطار التصوري الإسلامي الذي شكل الأصول الثقافية للمجتمع العربي. وإن تعثر جهود الإصلاح والتنمية في العالمين العربي والإسلامي ناجمة عن إصرار شريحة كبيرة من المثقفين، إسلاميين وحداثيين، على استعارة نماذج ناجزة من ماضٍ إسلامي أو حاضر غربي.

ولقد أدى الخلط بين الأصالة والتقليد لدى مفكرين مرموقين إلى ارتكاب أخطاء شنيعة في تشخيص أزمة الأمة واقتراح الحلول لها. لذلك نجد مفكراً عربياً مؤثراً، كرس قدراته الفكرية لدراسة التراث الإسلامي بغية تخليصه من مواطن الضعف، يساوي بين (التقليدي) و(الأصيل) في سياق تحليله للازدواج الثقافي في المجتمعات النامية، فيقول: «أصبحت مجتمعاتنا، ولربما كل أقطار العالم الثالث، تعاني من ازدواجية صحيحية على مختلف المستويات العمرانية والاقتصادية والاجتماعية والإدارية والثقافية، ازدواجية تتمثل في وجود قطاعين، أو نمطين من الحياة الفكرية والمادية:

أحدهما (عصري) مستنسخ من النموذج الغربي، ومرتبط به ارتباط تبعية.

وثانيهما (تقليدي) أو (أصلي) أو (أصيل).

ولا مشاحة في الأسماء فالمسمى واحد، هو استمرار للنموذج (التراثي) في صورته المتأخرة المتحجرة المتقوقعة، نجد القطاعين معاً، منفصلين أو متوازيين أو متداخلين بعض التداخل، يتنافسان ويتصادمان في حياتنا اليومية، على صعيد واقعنا الاقتصادي والاجتماعي والسياسي كما على صعيد وعينا ونمط تفكيرنا»[1].

وهكذا ينتهي (الجابري) إلى ما ينتهي إليه طه حسين قبل عقود خمسة: «أعتقد أنه يجب الاعتراف بأننا لا نملك اليوم، وأكثر من ذلك أعتقد أننا لم نكن نملك منذ اصطدامنا بالنموذج الحضاري الغربي المعاصر، حرية الاختيار بين أن نأخذ به وبين أن نتركه. لقد فرض هذا النموذج نفسه علينا منذ بداية التوسع الاستعماري الأوربي، وبكيفية خاصة وحاسمة منذ القرن الماضي، فرض نفسه علينا نموذجاً (عالمياً)، بوصفه نموذجاً حضارياً جديداً للعالم كله يقوم على جملة من المقومات لم تكن موجودة في النماذج الحضارية السابقة له، مثل التنظيم العقلاني لشؤون الاقتصاد وأجهزة الدولة، واعتماد العلم والصناعة، والتبشير بقيم جديدة تماماً، قيم الحرية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية...إلخ.

لقد فرض هذا النموذج الحضاري الجديد نفسه علينا بوسائله

---

(١) الجابري، إشكالية، ١٢

هو: فمن التبادل التجاري غير المتكافئ، إلى التدخل في الشؤون المحلية بذريعة الدفاع عن حقوق أقلية من الأقليات أو حماية مصالح معينة، إلى الحكم المباشر، إلى الهيمنة الاقتصادية والسيطرة الثقافية والإيديولوجية»[1].

نعم يمتلك المثقف العربي المسلم الخيار اليوم في تطوير نموذج اجتماعي حضاري، ينطلق من قيم الإسلام الكلية، ويعيد بناء مستقبل حضاري بتنزيل تلك القيم على الواقع الحضاري المستجد، مستفيداً من تجارب وخبرات الحضارة الغربية الحديثة. لقد أصبحت الحضارة الغربية اليوم عاجزة عن إعادة توليد الأشكال الثقافية التي أدت إلى نهوضها. لذلك فإن المجتمع المدني العالمي الذي ينطوي على سر هيمنة الحضارة الغربية، مهدد بالسقوط بعدما تمكنت جهود العلمنة الطويلة من زعزعة أساسه الديني، ما لم يتقدم المثقف المسلم بأطروحات ورؤى جديدة تعيد ربط الفعل الحضاري بأساسه الأخلاقي، والتجربة الإنسانية بأساسها المعياري.

* * *

---

(١) المصدر نفسه، ١٣

الإصلاح الثقافي بين التوجه العالمي والنزوع العقدي

إن نظرة تحليلية مدققة في التراث الإسلامي تظهر لنا مستويات مختلفة من التفاعل بين الرسالة الإسلامية والواقع التاريخي للشعوب والثقافات التي تفاعلت مع هذه الرسالة. ويهمنا في هذا السياق **تمييز مستويين من التفاعل بين رسالة الإسلام والواقع الإنساني: التوجه الحضاري العالمي والتوجه العقدي.**

فمن ناحية نجد أن الرسالة الإسلامية تجلت تاريخياً في خطاب حضاري، حاول استيعاب الإنجازات العلمية والفنية والأدبية للشعوب والحضارات السابقة، ومن ثم صياغتها وفق التصور والمبدأ الإسلاميين. ولقد تجلى التوجه الحضاري المذكور في التيار الإسلامي العريض الذي استطاع أن يستوعب الطاقات الإنسانية الإبداعية المختلفة للشعوب والثقافات والمذاهب، بل والديانات التي انصهرت في بوتق المد الحضاري التاريخي للإسلام[1].

كما يستطيع الباحث، من ناحية أخرى، تمييز التجلي العقدي لرسالة الإسلام في الحركات الاجتماعية التي سعت لتحصين الوجود الإسلامي والثقافة المنبثقة عنه ضد التيارات الثقافية المحلية التي حاولت استبدال قيم الإسلام وتصوراته بأخرى نابعة من

(١) ناقشنا موضوع هذا المبحث، والمبحث التالي بتوسع في مقالتنا (العولمة ومستقبل المشروع الحضاري الإسلامي) الكلمة، العدد ٢٨(صيف ٢٠٠٠)، ٣٧-٤٥

التراث الجاهلي السابق على الإسلام (الشعوبية). ويلاحظ المحلل للخطاب العقدي تركيزه على التضامن الديني واجتهاده في تطوير رؤية عقدية لتمييز الذات الإسلامية عن الذات الدخيلة.

إن الفرق الأساسي بين التوجهين الحضاري والعقدي يتحدد في تركيز الأول على الطبيعة العالمية للرسالة، وتأكيده على ضرورة توسيع الأطر الاجتماعية والسياسية، لاستيعاب مستويات مختلفة من التفاعل بين المبادئ الكلية والظرف الإنساني الخاص. بينما يركز التوجه العقدي على أهمية التقارب والتمثل في الرؤية والسلوك، ويشدد على أولوية الوحدة العقدية والسلوكية.

وعلى الرغم من وجود توتر مستمر بين التوجهين عبر التاريخ الإسلامي، استمر التعايش بينهما، ولم تتحول العلاقة إلى صراع يهدف إلىالرفض الكلي والاستبعاد الكامل إلا في فترات قليلة. وترافقت فترات الصراع الوجودي بين الاثنين، وفترات فقدان الثقة والتشرذم، كما حدث في أواخر الخلافة العباسية أو أواخر الحكم الإسلامي للأندلس.

وباعتماد الإطار التحليلي السابق يمكن القول أن الفكر الإسلامي يمر اليوم بمرحلة تاريخية تتصف باشتداد النزوع العقدي على حساب التوجه العالمي للرسالة. إن نظرة مدققة في حالة الفكر الإسلامي تظهر لنا أن التيار الإصلاحي الذي قاده رواد الإصلاح الإسلامي بدءاً بجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، ومرورًا بمحمد إقبال

ومالك بن نبي لم يتحول حتى الآن إلى تيار ثقافي عريض. كما يبدو جلياً أن النزوع العقدي الذي يصر على تقديم الإسلام على أنه مجموعة من العقائد الناجزة في خطاب القيادات الإسلامية الشعبية يمثل القطاع الواسع من حركة الوعي الإسلامي اليوم. في حين نجد أن التوجه العالمي يقوده ثلة من المفكرين والمثقفين الذين تبنوا مقولات الحداثة الغربية وأشكالها المجتمعية، على أنها النموذج العصري البديل للأشكال الثقافية التقليدية في المجتمعات المسلمة.

* * *

المشروع الحضاري الإسلامي

نقصد بالمشروع الحضاري الجهود الفكرية والبحثية والتوجيهية الهادفة إلى تطوير الحياة الاجتماعية من خلال تطوير الرؤية الكلية والنماذج السلوكية والتنظيمية المنبثقة عنها. يبدو واضحاً من التعريف أن المشروع الحضاري ليس عملاً فكرياً اعتيادياً يمكن للمفكر إنجازه ضمن كتاب أو سلسلة من الأبحاث، بل هو عمل شاق متشعب ومديد يتطلب انكباب عدد كبير من المفكرين. السؤال الذي يعرض نفسه عند الحديث عن مشروع حضاري يمكن أن يصاغ على النحو التالي: هل يمكن لأي فرد، أو مجموعة

من الأفـراد، تطويـر مشـروع حضـاري؟ وإذا افترضنـا أن تطويـر مشروع حضاري ممكن، ما الذي يضمن لمثل هذه العمل المتشعب والمعقد سبل النجاح؟

يرمي المشروع الحضاري إلى تطوير الحياة الإنسانية وفـق رؤيـة محددة لمعنى الإنسان وغاية الاجتماع والعمران. وهو لذلـك ليـس تمريناً فكرياً يؤديه المفكر ولا ترفاً تنظيرياً، بل استجابة لمشـكلات المجتمع وتفاعلاً مع هموم الإنسان. ولأن الجهد الفكـري المرتبـط بما أسميناه (المشروع الحضاري) يرتبط بهـمّ المجتمـع وإشـكالياته الثقافية والفكرية، **فإن تضـافر الجهـود لتطويـر أي مشـروع حضـاري يعـود بالدرجـة إلى الهـم المشـترك والرغبـة في تجـاوز أزمـات المجتمـع والخروج من حالة الفوضى والاضطراب التي تعتري الحياة الإنسانية.**

وعلى الرغم مـن أن الشـعور بـالفوضى والاضطـراب، وتتـابع الأزمات، شرط ضروري لقيام مشروع حضاري فإن تحـول الهـم المشترك إلى عمل فكري وجهد ثقافي خلاق يفترض وجـود إطـار قيمـي معيـاري يتفـاعل مـع ضمـير ووعـي شـريحة واسـعة مـن المفكرين. إن نظرة متأملة في الحضارتين الأخيرتين اللتين عرفتهمـا البشرية، الإسلامية والغربية، تظهر لنا أن الحركة الثقافية والفكريـة التـي أثمـرت حضـارة متميزة كـانت لاحقـة علـى تفتـح الوعـي الديني، الذي زود الأفراد بمنظومة محددة وواضحة من المعايير. لذا تركزت الجهود العلمية على تحويل القناعات والقيم الـذي ولدهـا

الوعي إلى نماذج تأسيسية، تسمح بنقل القيم والأفكار من دائرة الإيمان والالتزام الأخلاقي إلى دائرة الممارسة الاجتماعية الحضارية.

إن الجهد الفكري الهائل، الذي بذله علماء مسلمون في القرون الخمسة الأولى لاستيعاب الإنجاز الحضاري الإنساني للأمم السابقة وتحويله إلى أنماط من التفكير والتنظيم تتناسب والرؤية الإسلامية، ينضوي على نموذج مشروع حضاري كبير. كذلك نجد جهدًا مماثلاً في أعمال مفكري حركة الأنوار الغربية التي وضعت القواعد النظرية والثقافية والتنظيمية للحداثة الغربية.

واضح إذن؛ أن المشروع الحضاري ليس مذهباً فكرياً أو سياسياً محدداً، لكنه حركة ثقافية يربطها إطار عريض يسمح بقيام اجتهادات، بل ويسمح بقيام مدارس فكرية ومذهبيات سياسية واقتصادية متعددة. هذا لا يعني بطبيعة الحال أن المشروع الحضاري تطور عفوي، بل يحتاج في تقديري إلى عمل ريادي يعكف عليه نخبة من العلماء والمفكرين، لتحديد معالمه وإعطائه الزخم للتحرك واكتساب المؤيدين والأنصار.

ترتبط إمكانية نجاح أي جهد فكري يرتقي إلى مستوى المشروع الحضاري بقدرة المفكر والنخبة الفكرية على ربط البناء الفكري والنظري بقضايا المجتمع ومشكلاته. إن الحفاظ على الرابطة بين الجهد الفكري والمشكلات الاجتماعية لا يعني بطبيعة

الحال أن يصبح المفكر ناشطاً مستغرقاً كلياً في الهموم الحياتية اليومية. وهذا يتطلب من المفكر والباحث الذي نذر نفسه لتطوير فكر الأمة وتحديد نماذج العلاقات والمؤسسات المناسبة للاحتفاظ بقدر من التوازن بين البحث الهادئ العميق من جهة، وتجنب التحليق في فراغ فكري بعيداً عن هموم الناس من جهة أخرى.

* * *

مهمة المثقف بين سياسة التغيير والتغيير السياسي

رسالة المثقف تتحدد، كما رأينا في الفقرات السابقة، بتطوير رؤية حضارية عالمية ترتقي بالسلوك الجماعي للأمة إلى مستوى قيم الاجتهاد والجهاد، والعدل والإخلاص، في الفكر والعمل، والمحبة والتسامح، والتفاني والإيثار والتضحية، وغيرها من القيم التي أسسها الوحي الكريم والتزمها خيار الأمة وقادتها، فارتفعت بهم إلى مستوى الفعل الحضاري الإسلامي.

تطوير الرؤية الحضارية العالمية عمل فكري يؤديه المثقف بوصفه مفكراً ومنظراً. لكن الفكر لا يتحول تلقائياً إلى ثقافة فاعلة موجهة في المجتمع، بل يحتاج إلى أن يتحول إلى قناعات شعبية تتبناه قوى اجتماعية وسياسية تسعى لتحقيقه على أرض الواقع. وهذه تقتضي أن تتحول الرؤية الحضارية العالمية إلى ثقافة

شعبية تتبناه الأمة، ويحتاج إلى جهد يؤديه المثقف بوصفه فاعلاً سياسياً.

ونحن إذ ندعو المثقف ليكون فاعلاً سياسياً، وندعو الحركة الفكرية للنزول إلى حياة الناس اليومية وتحولها إلى حركة ثقافية شعبية لا نقصد بطبيعة الحال أن يتحول المثقف إلى العمل السياسي الحزبي، والانتصار إلى حركة سياسية في مواجهة حركة سياسية مضادة بغية امتلاك السلطة السياسية والتصارع عليها، كلا. لقد اكتوت أجيال من المثقفين وهم يسعون إلى دعم حزب سياسي ضد حزب آخر، أو تحقيق تغيير سياسي يؤدي إلى استبدال نخبة سياسية مكان أخرى. وغالباً ما أدى هذا التغيير إلى تداول السلطة بين أفراد يرون في العمل السياسي شرفاً فردياً وإنجازاً شخصياً ومأثرة خاصة.

إن الفعل السياسي الذي نهيب بالمثقف للقيام به لا يتعلق بالتغيير السياسي بمعناه الضيق الذي ذكرناه آنفاً، بل بسياسة التغيير باعتبارها عملاً طويل المدى - أي مشروعاً - يهدف إلى تقوية أداء أفراد المجتمع وتطوير المؤسسات المجتمعية التي تشكل الأجهزة الحيوية للجسد الاجتماعي، وتمكنه من **القيام بوظائفه الاجتماعية المختلفة، من تعليم وتوعية، وابتكار وعدل، وتحاور وتعاون، وتكافل وإنتاج ودفاع وأمن، وغيرها من الوظائف الاجتماعية الحيوية. والقيام بهذه المهام يتطلب تحرير إرادة الفرد وإعطاءه الفرصة للمبادرة وزرع الشعور بالمسؤولية الاجتماعية في وجدانه.**

لقد أدى بروز الدولة القطرية الحديثة في العالم العربي والإسلامي إلى استئثارها بكافة الوظائف الاجتماعية وبالتالي إضعاف مؤسسات المجتمع المدني. وعلى الرغم من أن قدرة الدولة العربية الحديثة على السيطرة الكاملة على المجتمع نجمت أصلاً عن ضعف المؤسسات الأهلية وعجزها عن التعامل مع التحديات التي واجهت المجتمع الحديث. بيد أن تغيب المجتمع المدني ومؤسساته أدى إلى إضعاف المجتمع العربي، والقضاء على المبادرة الفردية، وتحويل كل الوظائف الاجتماعية إلى أجهزة ديوانية (بروقراطية) بطيئة الحركة، عديمة المبادرة، مركزية القرار.

إذن، فمهمة المثقف الأساسية اليوم إحداث نقلة ثقافية تعيد للإنسان العربي والمسلم وعيه الحضاري ومسؤوليته الاجتماعية، وتدفعه إلى مد يده للتعاون مع أفراد مجتمعه بغض النظر عن انتماءاتهم العرقية والدينية، واحترام الرأي الآخر، والمبادرة لتأسيس المؤسسات والجمعيات الأهلية للمساهمة في حل المشكلات الاجتماعية. وهذا يتطلب أن يتحول المثقف من السعي ليكون رجل دولة إلى السعي ليصبح رجل أمة.

لقد ارتبط المثقف في المجتمع الحديث منذ البداية بالدولة الحديثة. ووجد المثقف في الدولة الحديثة وسيطاً مهماً لتحقيق مشاريعه التغييرية، مستفيداً من قدراتها القمعية الهائلة لفرض تصوراته وأفكاره على المجتمع العربي التقليدي، من خلال

مؤسسات الدولة التعليمية والتنظيمية. وعلى الرغم من أن هذا الجهد أدى إلى إحداث تغييرات سريعة في قطاعات واسعة من المجتمع، إلا أنه أدى كذلك إلى ترسيخ المركزية، وقتل روح المبادرة والمسؤولية الاجتماعية في الثقافة الشعبية، وتدمير التوازنات الاجتماعية داخل المجتمع السياسي، وبالتالي إلغاء آليات التصحيح الذاتي للأخطاء والتجاوزات الاجتماعية والسياسية.

إنه من الصعوبة بمكان تقديم تصورات وحلول للتعامل مع المشكلات التي تواجه المجتمع العربي الحديث تخالف التصورات والحلول الرسمية في غياب منابر عامة للحوار الشعبي، وفي غياب مؤسسات بحثية مستقلة عن مؤسسات الدولة المركزية. وبالمثل يصعب اليوم محاربة الفساد الإداري في غياب منظمات أهلية تعمل على توعية أبناء المجتمع إلى مخاطر الفساد، وفي غياب صحافة حرة وقضاء مستقل. وإن تطوير البنى المجتمعية المذكورة ليس مسألة إدارية تنظيمية، بل يتوقف في المقام الأول على تطور الوعي الثقافي للإنسان العربي. وهو لذلك عمل ثقافي تثقيفي يقع على عاتق المثقف. ولن يستطيع المثقف القيام بمهمته طالما بقي معزولاً عن المجتمع المدني، وطالما استمر يربط مصيره بمصير الدولة القطرية، مصدر سلطته ودخله المعيشي ومحط همه وخياله.

إن دعوتنا المثقف إلى التحول إلى رجل أمة يجب ألا يفهم على

أنه دعوة إلى التخلي عن الدولة ورفضها، كلا. فالدولة والمجتمع المدني ليسا كيانين منفصلين متناقضين، بل هما كيانان متكاملان ومتعاضدان، يشد أحدهما أزر الآخر، ويحول كل منهما دون الغياب الكامل للآخر أو هيمنته الكلية. ذلك أن تقوية المجتمع المدني في حقيقته تقوية للدولة، فقوة الدولة كما نعلم من قوة أفرادها ومؤسساتها. الدعوة إلى بروز المثقف رجل الأمة هو في حقيقته دعوة إلى ترشيد العمل السياسي وإعطائه بعداً حضارياً، وإخراجه من دوامة الصراع السلطوي. وهي دعوة كذلك إلى أن يستلهم المثقف العربي الحديث، **رسالة المثقف الإسلامي** عبر تاريخ الحضارة الإسلامية الطويل، المتمثل **بإعادة توليد مجتمع المدينة ذي النزعة الإنسانية والتوجه العالمي**؛ مجتمعاً ينضوي على التزام ديني عميق بمبادئ الإسلام السامية، ورغبة صادقة في توظيف هذه المبادئ في تطوير الحياة الإنسانية الحضارية بكل أشكالها، ورفض التقوقع العقدي على الذات والاستكبار القومي على الآخر، وسعي إلى ترسيخ الحق ونبذ الباطل وتكريس ما ينفع الناس.

﴿كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا ما يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الأَرْضِ﴾ [الرعد: ١٣/ ١٧].



القسم الثاني

التعقيبات

أولاً

تعقيب الدكتور أحمد الموصللي

على مبحث

الدكتور لؤي صافي

المثقف والنهضة

(جدلية الأصالة والعالمية والنهوض)

ثانياً

تعقيب الدكتور لؤي صافي

على مبحث

الدكتور أحمد الموصللي

(إشكالية الثقافة والسلطة)



تعقيب على مبحث

(المثقف والنهضة - جدلية الأصالة والعالمية والنهوض)

للدكتور لؤي صافي

الدكتور أحمد الموصللي

يقدم لنا الدكتور لؤي صافي في بحثه هذا رؤيته للجدلية بين السلطة والنهضة تحت ثلاثة عناوين أساسية: **الأصالة والعالمية والنهوض**. يحدد صافي مفهومه لمعنى الجدلية، وعلى نقيض الماركسية، على أنها التراكب والتساوق، وبالتالي فهي (تعبر عن تلازم شرطي بين ظواهر اجتماعية، لا حتمية تاريخية مفترضة). على هذا الأساس يفترض الدكتور صافي أن النهوض الحضاري شرطه ثقافة عالمية إنسانية ذات خصائص كلية محددة، كما أن الثقافة العالمية تنجم عن حركة إصلاح ثقافي. والذي هو بدوره وليد الوعي الأصيل والأصالة الواعية. لذا، تتحول مسألة النهضة عنده إلى قضية تأصيل، دون إبداع فكري أو فكر مبدع، ودون

تجديد ثقافي أو ثقافة جديدة. فجل همه هو اختزال التجربة الإسلامية الصحيحة إلى تجربة (المدينة) ومن ثم إعادة صياغة تلك التجربة كمنطلق لثقافة عالمية إسلامية. كما تقوم هذه الثقافة الإسلامية (النهضوية) على تهميش الثقافات الأخرى، وهذا على المستوى النظري.

يتشكل هذا البحث من عموميات غامضة لا تفضي إلى الهدف الذي يريد تحقيقه الباحث، فمثلاً، وعوضاً عن محاولته (تأصيل) معنى الجدلية كان من الأفضل له إبداع مصطلح جديد يمكنه من التعبير الدقيق عن ما يريد قوله. ومن هنا تأتي محاولته لتأصيل حتى مفهوم التأصيل. فالأصالة عنده هي الأصالة الواعية، على افتراض أن هناك أصالة غير واعية. وإذا كان هذا حقيقيّاً، كان يجب أن يكون الوعي هو أساس النهوض، لا الأصالة. ولأن النهوض عنده ليس بحالة تاريخية، أو وعي تاريخي لعصر ما أو لحوادث ذلك العصر، تتحول النهضة، كما الأصالة إلى مفهوم لا علاقة له بالتاريخ مع أنه مستمد من التاريخ الإسلامي؛ (فالزيادة في الأصالة الوجدانية تؤدي إلى زيادة في الثقافة العالمية والنهوض الحضاري، كما تؤدي الزيادة في النهضة إلى زيادة الأصالة والعالمية، وهكذا دواليك في حركة صاعدة مضطردة نحو حضارة عالمية). إلا أن الغريب في هذا أن الصعود، وكذلك الانحدار، ما هو إلا خلاصة حال تأصيلية لا تاريخية، والتي سنفصلها فيما بعد.

وكذلك لا يضبط الدكتور صافي مفاهيمه التجديدية أو التأصيلية. إلا أننا لا نعرف بالضبط معنى، مثلاً، (العالمية)، هل هي عالمية الإسلام كما حددها أبو الأعلى المودودي وسيد قطب، أم عالمية جديدة، أم عالمية القرون الوسطى؟ كما أننا لا نفهم بالتحديد ما معنى الأصالة الوجدانية؟ وماذا عن الأصالات الأخرى، الفكرية والدينية والاجتماعية وغيرها؟ كما أننا نتساءل: ألا تتكون الثقافات والحضارات من حركات متناقضة ومختلفة يتطور فكرها في مسارات وسياقات تاريخية مختلفة؟! والسؤال الأهم: هل لا بد من أن تتحول الأصالة إلى عالمية؛ ألا يمكن أن تكون الأصالة محلية، وأن تكون النهضة دون أصالة محددة، دينية كانت أم ثقافية؟ كما لا يطرح الدكتور صافي أي برنامج ثقافي يمكن اتباعه من أجل التوصل إلى النهوض، وهذا من الناحية العملية.

علاوة عن هذا، وعلى مستوى البنية العامية للحضارة، يتبنى الدكتور صافي المفهوم العضوي للحضارة، فيصف النهضة الحضارية على أنها مماثلة للكائن العضوي، الذي يبدأ كخلية ثم يصبح جسدًا كاملاً. كما أن هذه الخلية تحمل خريطتها الوراثية. وكذلك، (يحمل المجتمع الحضاري العالمي خريطته الثقافية منذ لحظة تكوينه في بقعة جغرافية محدودة، قبل أن يمتد وينتشر عبر الزمان والمكان). ومع أن الدكتور صافي كان قد رفض الحتمية

التاريخية ، إلا أنه تبنى الحتمية الحضارية الوراثيـة التي لها هـدف محدد حتى قبل تشكلها. وبهذا، يتأتى المجتمع الحضاري المنشـود، إذن، من عمليات بيولوجية حتمية ومحددة سلفًا، لا من خصـائص المجتمع وثقافته وتقدمه وتطـوره. إلا أن الدكتـور صـافي لا يصـل إلى النهايـة المنطقيـة لمثـل هـذا التطـور البيولوجـي للحضـارة، أي ضرورة تفككها وزوالها. فهو يعتقد أنـه بالإمكـان إعـادة الرجـل المسن إلى شبابه، أو الحضارة التي انهارت إلى مجتمع المدينة الفتي.

ولـذا، تتحـول الأصالـة عنـده إلى مجـرد مفـردات فضفاضـة مطاطة، مثل: وعي بالذات وحقيقتها وتفاعل مع تحديات اللحظـة وتحقيق الذات الفردية والجماعية. أو ماضوية، مثل: جعل الأصالـة محور الماضي الذي يؤسـس للمستقبل. وهكـذا، يخلـص الدكتـور صـافي إلى أن النهـوض هـو ارتفـاع عـن الواقـع، وليـس ارتفاعـاً بالواقع، أي أنه ليس عملية استيعاب للواقع من أجل الارتقاء نحـو موقع أسمى منه، بل هي عملية ترفع عن الواقع والاسـتعاضة عنـه بالعودة إلى مشاريع تاريخية ومحاولة نفخ الروح فيها.

من وجهة النظر هذه يتحول المثقـف عنـد الدكتـور صـافي إلى ذلك الفرد القادر على تحويل وعيه إلى خطاب ثقافي والانتقال من الواقع إلى الحقيقة المجردة والفكرة المشرقة، وهو القادر أيضًا علـى التحرك عبر الزمـان والمكـان بفكـره. فرسـالة المثقـف هـي نهضـة تأصيلية تنبع من مجتمع (المدينة) العالمي تعكـف علـى إعـادة توليـد المجتمع عبر التاريخ.

تظهر كل هذه المقدمات أن بحث الدكتور صافي هو بحث ارتدادي إلى الماضي من أجل مشروع غير واضح المعالم، إلا بمعناه الذي انقضى. فهذا المشروع يخلو من الإبداع والحركة، من أخذ العبر من الماضي وإحلالها على الواقع الحالي، من أجل مستقبل واضح يأخذ من الحضارات الأخرى أسباب العلم والتقدم والقوة. فالتأصيل مع الوعي بالذات، مهما تم إعادة تأهيله، لن يتمكن من تحضيرالعالم الإسلامي وتقويته.

ويعتبر الدكتور صافي أن أزمة المثقف تنبع من كونه أسير ثقافة أنتجها المثقف الغربي، وهو بذلك، أولاً: خارج الزمن الثقافي، فهو مرتبط إما بالحداثة أو الماركسية أو ما بعد الحداثة، وثانيًا: غير آبه بالتباين بين التجربتين العربية والغربية، واختلاف الزمن الثقافي العربي والغربي.

ويغفل الدكتور صافي أن التجربة العربية، السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وكذلك العلمية والتقنية والتنظمية، هي أصلاً صور مشوهة لنماذج منقولة عن الغرب. أما الزمن الثقافي العربي الذي يريد الرجوع إليه للتمايز عن الزمن الغربي فهو مؤسس على الفصل ما بين العالم إلى أزمنة؛ ونحن نتساءل في أي زمن أو سياق تاريخي سيضع الثقافة الإسلامية. هل هو زمن انهزام الفكر والدولة الواقعي والحقيقي؟ أم زمن صعودهما المفترض والوهمي؟ علاوة عن هذا، لا يمكن للمثقف العربي اليوم

تهميش العالم الغربي وثقافاته، أو حتى استبعاده، على أساس أن الثقافة العربية تعيش في مرحلة متخلفة، حسب رأينا، أو زمن مختلف، حسب الدكتور صافي. فليس هناك اليوم مجال للتقوقع أو البعد عن العالم، وحتى ولو شاء المثقف هذا أو بذل جهده لإبقاء ثقافته (أصيلة).

والحق أن هناك بعض المثقفين الذين ينظّرون لثقافة غير موجودة أو ملموسة، إلا أن الغالبية العظمى من المثقفين، سواء انتموا إلى الحداثة أو ما وراءها أو الماركسية وما قبلها، يقبلون على معالجة قضايا الأمة، سواء أخطؤوا في ذلك أم لا. كما أن غياب الرؤية الأصيلة، والتي يعدّها الدكتور صافي سبب أزمة المثقف، ليست هي العائق الأساسي أمام تأثير المثقف في مجتمعه وثقافته، بل يعود هذا، وكما أسلفت في بحثي، إلى تهميش المثقف عبر تجويعه أو سجنه أو نفيه بصورة أو بأخرى، أو استيعابه من قبل السلطة العلمانية أو الدينية. وكذلك هؤلاء المثقفون الذين يتبنون (الأصالة) كمحور لعملية التجديد فهم يعيشون في ظروف مشابهة لما اختبره العلمانيون، ومن اليمين واليسار، وحتى من التقليديين المعارضين.

فالمشكلة الحقيقية تتخطى مجرد تجديد معاني الألفاظ والمفاهيم، عبر الأصالة أو عبر التغريب، وتتعداها إلى البيئة السياسية والاجتماعية والفكرية، التقليدية أو الثورية، الخانقة والتي رسمت

أبعاد البيئة الاستبدادية التي أفشلت كل المشاريع التجديدية، سواء من منطلق التغريب أو التأصيل.

علاوة عن كل هذا، يتكون بحث الدكتور صافي، في أغلبه، من شعارات أو أفكار إما خالية من معنى محدد يمكّن القارئ من تحليله أو مقاربته، أو محتوية على تحليلات مقيمة بصورة مجزأة أو خاطئة؛ فالدكتور صافي، مع قوله باختلاف الزمن في العالم الإسلامي عن العالم الغربي، وبالتالي عدم جواز القياس، إلا أنه، مثلاً، يعدّ أن مرحلة الإصلاح الثقافي في العالم الإسلامي هي مرحلة نزول القرآن وتأسيس مجتمع المدينة، ويقابلها في العالم الغربي حركة الإصلاح الديني؛ ويعدّ أن مرحلة العقلنة والتأسيس في التاريخ الإسلامي هي عصر التدوين، وفي التاريخ الغربي حركة الأنوار؛ أما مرحلة التراجع الثقافي والتحلل الأخلاقي فتبدأ مع سقوط بغداد في نهاية الخلافة العباسية إلى ولاية سليم الثالث، ويقابلها في العالم الغربي بداية ما بعد الحداثة وما بعد التاريخ وما بعد كل شيء.

ومع اختلافنا حول منهجية التأريخ والتحقيب المجتزئة والمبتسرة والمشوهة للتاريخ، الغربي والإسلامي، والتي، مثلاً، لا تجد في العالم الإسلامي منذ سقوط بغداد ولا تجد في العالم الغربي منذ عصر الأنوار إلا التفكك والتآكل والتراجع، بيد أن الأهم من هذا كله أن الدكتور صافي لا يقدم أي خطاب جدي أو حتى أي

دليل على أي من مقولاته هذه. ومن العجيب أيضًا أنه لم يجد أي تقدم، فكري أو سياسي أو علمي أو تقني، في هذا التاريخ البشري يحظى برضاه ويستحق الإشادة به أو الانطلاق منه لمعالجة قضايا الحاضر ومخاطر المستقبل.

لكن البديل المفضي إلى النهوض الحضاري عند الدكتور صافي هو رؤية كونية توحيدية ومنظومة قيمية إنسانية كانت قد تجلت عمليًا في مجتمع المدينة وثقافتها العالمية. فهو يعدّ أن مجتمع المدينة هو النموذج النهائي للمسلمين، والذي أعاد المسلمون بناءه على مستوى الحضارة العالمية. إن قيم ذلك المجتمع، من عدل وسيادة القانون ومساواة، هي التي تسربت إلى أوربة الغربية خلال عصر النهضة. إلا أننا نرى أن مجتمع المدينة ما هو إلا بداية الحضارة الإسلامية، لا نهايتها؛ كما أن خصوصية حكم النبي ﷺ ورسالته، سواء من حيث تمتعه بالسلطة الدينية أو السياسية، لا يمكن تعميمها بالمطلق، بل لا بد من الانطلاق منها عوضًا عن التجمد فيها. كما أن المجتمع المدني الأول كان مجتمعًا قبليّاً ودينيّاً من الدرجة الأولى، لكنه كان أيضًا مجتمع متعدد ومنفتح قائم على التعاقد بين القبائل والعشائر والأديان. فصحيفة المدينة لم تلغِ القبيلة، بل أطرتها من منظور الدولة الجديدة.

لهذا، يحصر الدكتور صافي مهمة المثقف في عملية نهوض اجتماعي، أولها: الدخول في عملية نقد للثقافة السائدة بغية

تخليصها من نماذج سلوكية وانحرافات تصورية تمنع من تحقيق قيمها ومثلها العليا. وثانيها: تطوير نماذج تفصيلية عملية. فعمل المثقف ينحصر، إذن، في تطوير نماذج جديدة، إلا أن مرجعيته، عند الدكتور صافي، لا بد أن تتمحور على مفاهيم الملة والنحلة والدين لأن هذه المفاهيم هي التي تنطوي على (القيم والتصورات والقناعات والخصائص السلوكية التي تميز الجماعات السكانية) الملتزمة برسالة سماوية. لذا، يحدد التمايز الثقافي بين الجماعات على أساس رابطة الدين فقط، دون النظر في الشروط الموضوعية السياسية والاجتماعية والاقتصادية والعلمية والتقنية. ومن هنا، وهذا هو الأخطر، يوصلنا الدكتور صافي إلى عدم قابلية تطور ثقافة عالمية أو ثقافات وطنية وقومية وعرقية مشروعة، مما يقلص من مساحة التناغم الثقافي بين الثقافة الإسلامية وبين الثقافات الأخرى، بل، والأدهى من ذلك، يجعلها في مواجهة الثقافات الدينية الأخرى، وكذلك الثقافات القومية والوطنية والعرقية. وهذه الرؤية تساهم في شرعية مقولة صراع الحضارات التي نحاول جاهدين التخلص منها.

ومن ثم يقسم الدكتور صافي المثقفين عبر العصور الإسلامية إلى قسمين فقط: مثقفي السلطة ومثقفي الأمة. أما مثقفو السلطة فهم من برر بنية الدولة، بدءًا من الدولة الأموية وانتهاءً بالأنظمة القائمة اليوم. فهذا المثقف روّج لأفكار تضفي المشروعية على

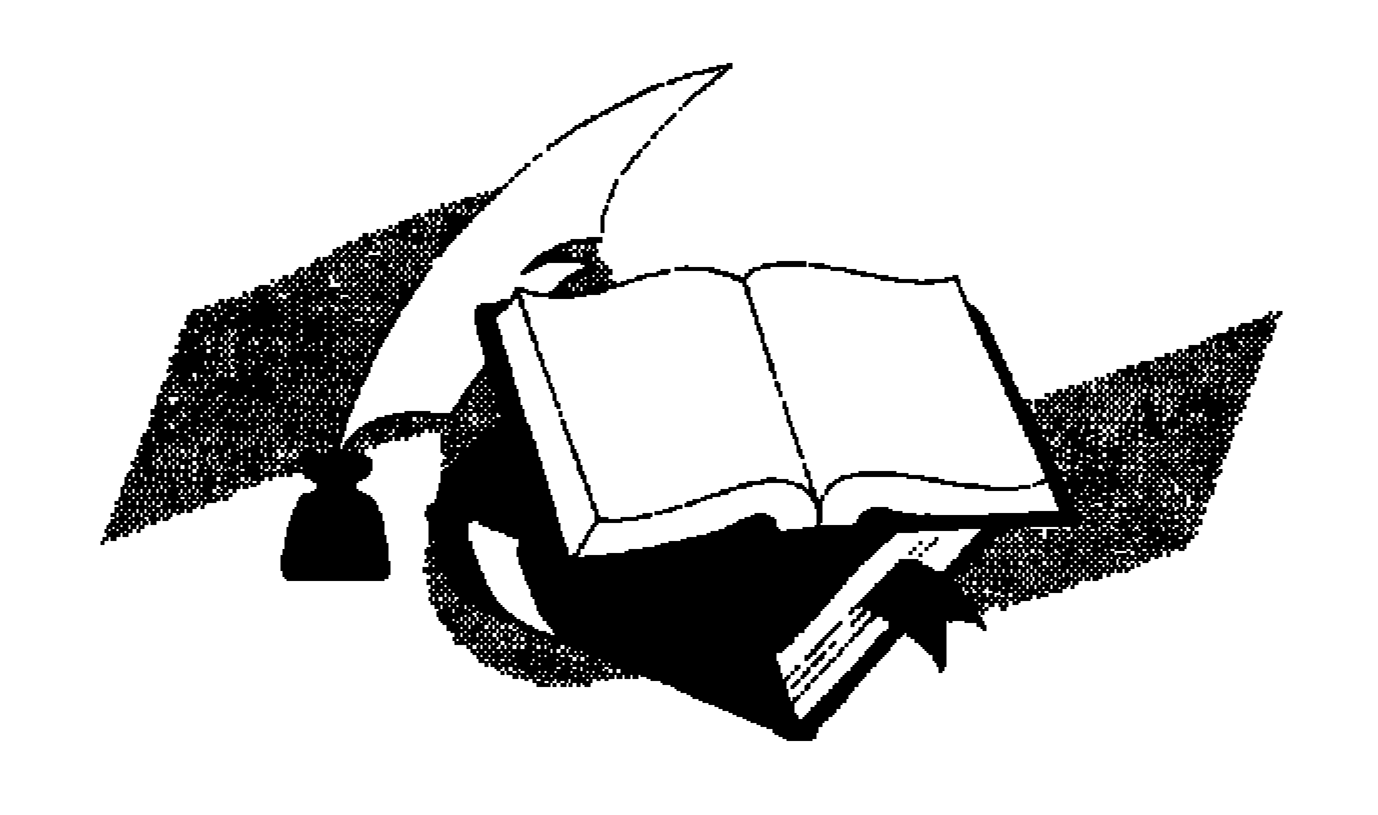
النظام السياسي القائم على القبلية، كما انطلق من مقولة الجبرية لتبرير السلطة الحاكمة. لذا، واجهه مثقف الأمة برفضه الجبرية وتوكيد حرية الإرادة الإنسانية. ومن هذا المنطلق يمكننا القول: إن الدكتور صافي لا يرى في الثقافة إلا ثقافة سياسية معارضة، ولا يؤطر لمفهوم الثقافة من حيث هي انعكاسٌ لواقع ملموس، أي واقع السلطة والمجتمع، وواقع العلم والجهل، وواقع البنى السياسية والاجتماعية والاقتصادية. كما يتجاوز، ودون مبرر، ثقافة السلطة وإنجازاتها على مر التاريخ ويقزّم من الدور العالمي الذي لعبته الدول الإسلامية في التاريخ العالمي.

فالأهمية عند الدكتور صافي في تحديده لفئة المثقف ومشروعيته لا تنبع من ذاتية المثقف ودوره المعرفي وسلوكه ولا حتى من معتقداته، بل من وقوفه مع السلطة أو ضدها. فالمثقف المعتزلي، على سبيل المثال، هو مثقف أمة، وبذلك يمثل النزعة العالمية، عندما يقف ضد السلطة؛ وهو أيضًا مثقف سلطة، وبذلك يمثل النزعة التشرذمية، عندما يقف مع السلطة، كما كان الحال عندما وقف المثقف المعتزلي إلى جانب العباسيين في بداية حكمهم. فالمعيار الحقيقي الأول لمشروعية المثقف هي مواجهته للسلطة باسم عالمية الإسلام القائمة على الخطاب القرآني ورفضه لعصبية الحكم، سواء كان ذلك من خلال القبيلة أو القومية.

لذلك يتحول المثقف الحقيقي عند الدكتور صافي إلى حالة

تأصيلية ويتشرعن دوره من خلال (رؤية أصيلة) تنم عن فهم عميق لمقاصد الشريعة ورسالة الإسلام العالمية. والمشكلة الأساسية في هذه النظرة إلى المثقف ودوره أنها مؤلفة من مفاهيم غيرمفيدة في تحليل الواقع الأليم والمحبط الذي يعيشه المثقف والمجتمع، وفي تطوير البعد المعرفي والسياسي والاجتماعي والاقتصادي والعلمية لآخر المكتشفات النظرية والتقنية.

أما منهجية البحث فهي مضطربة، إذ إنها لا تتأسس على أي منهجية كاملة أو متكاملة مع منهجيات أخرى. فليس في هذا البحث منهجية تاريخية أو فلسفية أو لغوية أو حتى مناهج نابعة من العلوم الإسلامية التقليدية، سواء في الفروع أو الأصول؛ كما أنه يخلو من العمق التاريخي والفلسفي والعلمي بكل أشكاله، إذ إنه ينبع من مقولات إسلامية المعرفة وأسلمتها وعلى رفض المشاركة في تطوير ثقافة عالمية فعلية. فأسلمة المعرفة هي عملية إيديولوجية تلفيقية خالية من الإبداع، ولذلك هي غير قادرة على وضع الأسس الضرورية لثقافة نهضوية تجديدية عالمية.



تعقيب على مبحث
(إشكالية الثقافة والسلطة)
للدكتور أحمد الموصللي

الدكتور لؤي صافي

قرأت مساهمة الدكتور أحمد الموصللي الموسومة جذور أزمة المثقف في العالم العربي: إشكالية الثقافة والسلطة، وأجدني وإياه متفقان في عموم المقدمات التي أودعها بحثه، مختلفان في العديد من النتائج التي توصلنا إليها .

ولقد آثرت في تعليقي على نص مساهمة أحمد الابتعاد عن جزئيات بحثه وتشعبات تحليلاته والتوقف عند محاور ثلاثة رئيسية، تشكل عصب مساهمته، والتي أرى أنها تحتاج إلى شيئ من البيان والتوضيح:

١- التلفيق والأحادية الفكرية.

٢- النزعات العلمانية والدينية.

٣- مشروع إسلامية المعرفة.

* * *

التلفيق والأحادية الفكرية

التلفيق مفهوم دخل الأدبيات العربية في العقود الثلاثة الماضية، وبرز مفهوماً أساسياً تحمس له مفكرو الاتجاهين الشيوعي (كالطيب التيزيني) والحداثي (كمحمد عابد الجابري). واستُخدم هذا المفهوم لوسم أعمال مفكرين اجتهدوا في جمعهم بين تصورات ومفاهيم تنتمي إلى مدارس فكرية وتوجهات ثقافية متمايزة ومختلفة، كالجمع بين التراثي والمعاصر والإسلامي والغربي، والتاريخي والحديث.

إن استخدام كلمة "تلفيق" لوصف المحاولات الرامية إلى ربط الإطار المرجعي الإسلامي بنتاج الحضارة الغربية الحديثة ينطوي على رغبة واضحة بإضفاء مسحة سلبية على تلك الجهود. فالتلفيق يدل على جمع عشوائي بين أضداد. ولأن المنظومة الفكرية والثقافية التي تقوم على مفاهيم وقيم متناقضة آيلة إلى التفكك والزوال، فإن الجهود الفكرية التلفيقية جهود عبثية غير

هادفة. وبالتالي فإن الموقف الصحيح من الفكر التلفيقي يتطلب عزل هذا الفكر ورفضه باعتباره يشكل عثرة في طريق بناء مستقبل الأمة.

بيد أن النظرة الفاحصة للسجال الدائر حول التلفيق والتلفيقية في الفكر العربي تظهر لنا أبعاداً خفية، وتدعونا إلى طرح جملة من الأسئلة والتساؤلات لسبر أبعاد مايسمى تلفيقاً، وحقيقة المواقف المواجهة للنزعات التلفيقية. هل يصح وسم الأعمال الفكرية التي ترمي إلى جمع مفاهيم وخبرات إنسانية تنتمي إلى منظومات فكرية وثقافية مختلفة بالتلفيق؟ هل ثمة حاجة إلى قيام حوارات بنّاءة بين التوجهات الفكرية المختلفة؟ وإذا كان الجواب عن السؤال السابق بالإيجاب، هل يمكن وسم القناعات الجديدة المترتبة على مثل هذه الحوارات بالتلفيقية؟ وإذا كان التوفيق ممكناً، فما الفرق بين التوفيق والتلفيق؟

إن الحوار والتبادل والتوفيق عمليات أساسية في سيرورة النمو الفكري والثقافي والحضاري للإنسان. فكل الحضارات الإنسانية المعروفة اعتمدت على عملية التوفيق من خلال عملية تركيب نقدي لإسهامات ثقافية وحضارية إنسانية. والتركيب النقدي مقاربة علمية نظرية تهدف إلى استيعاب الأبعاد الكلية الإنسانية في النتاج الفكري والثقافي للمنظومات الفكرية الحضارية المختلفة. إذ تظهر المراجعة التاريخية لأنساق التطور الحضاري أن الحضارة

الناهضة تسعى دائماً إلى استيعاب منجزات الحضارة الغابرة عبر عملية نقد بنّاء ينتهي إلى التوفيق بين العناصر الكلية الإنسانية في الحضارتين. بعبارة مكافئة نقول إن المنظومات الحضارية والثقافية والفكرية الناهضة تعمد إلى استخدام العناصر ذات القيمة الإنسانية الكلية في المنظومات السابقة عليها في تطورها الذاتي، وتقوم بترتيبها في فضائها المعرفي وفق معاييرها الخاصة. لذلك نجد أن الحضارة الإسلامية الناهضة قد استوعبت تاريخياً إنجازات الحضارات الإنسانية السابقة عليها (كالحضارة الفارسية واليونانية والهندية إلخ) من خلال تركيب نقدي. كما نجد المقاربة عينها تتكرر في سيرورة النهوض الحضاري الغربي.

وبالتالي فملاحظتنا السابقة تكشف لنا أبعاداً خفية للمواقف الرافضة للتوفيق والتركيب بدعوى رفض التلفيق. فالموقف الماركسي أو الليبرالي الرافض للتوفيق يخفي بين جنبيه رؤية أحادية استلابية، تفتقد الأصالة الفكرية الداعية إلى فهم علاقة الذات بالآخر، وتتبنى المنظومات الماركسية والليبرالية ذات الخصوصيات الغربية، ولا ترى حاجة إلى إخضاع هذه المنظومات إلى معايير مرتبطة بقيم الأمة وتجربتها التاريخية، بل تسعى إلى فرض الإطار المرجعي المستعار على الوعي القيمي والتاريخي لأبناء الأمة العربية والإسلامية. فرفض التوفيق الذي يسميه الاتجاه التغريبي تلفيقاً هو في حقيقته رفض للمرجعية الإسلامية جملة وتفصيلاً، ودعوة لتبني

المرجعية الغربية بشقيها الماركسي والحداثي (الليبرالي)، جملة وتفصيلاً.

ويبقى السؤال "هل ثمة اتجاه توفيقي ضمن فئة المثقفين العرب؟" سؤالاً مشروعاً. بيد أنه من الملاحظ أن أصحاب الرؤية الأحادية الغربية يعمدون إلى تجاهل هذه النزعة في الفكر العربي والإسلامي الحديث، ويعمدون إلى وضع الجواب وضعاً حدياً ينتهي إلى وضع التراث في الجهة المقابلة للحداثة، وترجيح الأخيرة. فتصنيف محمد أركون للمثقفين المسلمين إلى "التحديثيون المنفتحون على تأثيرات الثقافة الغربية أو الاشتراكية العلمية،" و"التقليديون الملتصقون بالقيم الإسلامية" هو من هذا القبيل. لذلك يصب رفض أحمد مشروع إسلامية المعرفة الذي يعتمد مقاربة التكامل المعرفي والتركيب النقدي في إطار تكريس ثنائية التراث والحداثة كما يقدمها دعاة الحداثة الغربية وحماة الإحياء الإسلامي، كما نبين لاحقاً.

* * *

المواجهة بين الإسلام والحداثة

القضية المهمة الثانية التي يطرحها أحمد الموصللي والتي تحتاج إلى مزيد من التوضيح هي قضية المواجهة بين الرؤية الإسلامية

والحداثة الغربية، والثنائيات العديدة المتولدة عن هذه المواجهة، مثل الأصالة والمعاصرة، والتراث والتجديد، والدين والعلمانية وغيرها من الثنائيات المعروفة.

قضية المواجهة بين الإسلام والحداثة قضية متشعبة معقدة تحتاج إلى مساحة واسعة للتعاطي معها، تزيد عن المساحة المتاحة في سياق حوارية فكرية كهذه. لذلك أكتفي في هذا السياق بإلقاء الضوء على أطراف منها، خاصة تلك التي أثارها أحمد ولم يتمكن من لملمتها.

لنبدأ بثنائية الدين والعلمانية التي غالباً ما تثار عند الحديث عن العلاقة بين الإسلام والمجتمع الحديث. العلمانية مفهوم غربي مرتبط أصلاً بالحركة الاجتماعية التي واجهت التسلط الديني الكنسي في أوربا القروسطية. وسعت هذه الحركة من بداياتها إلى استبدال المرجعية الدينية بالمرجعية العلمية العقلانية. والتفت قيادات المد العلماني حول الدولة الحديثة التي برزت في أوربا لتستند إليها في مواجهتها للكنيسة. وتمكنت الدولة الحديثة من خلال تبنيها لأطروحات حركة الأنوار الغربية الداعية إلى اعتماد العلم والعقل في حل المشكلات وتطوير القدرات المجتمعية، وإلى الانفتاح والتسامح بين الأديان، والتعاون لتحقيق تقدم سياسي واجتماعي واقتصادي وتقاني. لذلك لم تهدف العلمانية الغربية بدءاً إلى محاربة الدين والقيم الدينية، بل سعت إلى إبعاد السلطة

الكنسية عن دوائر صنع القرارات السياسية وتطوير القناعات العلمية. بل نجد أن رواد حركة الأنوار، من أمثال ديكارت وكانط، يشددون على أهمية القيم الدينية في إيجاد دولة القانون واستمرارها.

فإذا انتقلنا إلى عالمنا العربي وجدنا أن العلمانية تتحول إلى حركة تسعى إلى استبعاد التراث الإسلامي للأمة واستخدام الدولة لفرض رؤية مستعارة من التجربة الغربية، متجاهلة أهمية الحوار لتطوير قناعات حول منحى وشكل التحديث والتنمية. وهنا تكمن المفارقة العلمانية في التجربة العربية. فالمثقف العلماني الذي تفاعل مع النموذج الغربي من خلال التأمل في آثاره الاجتماعية المتمثلة في تحرير عقل الفرد الغربي ووجدانه، وإعطاؤه الفسحة لبناء مجتمعه وتوجيه سياسات دولته، والإبداع الفكري والأدبي والعلمي، هو هو المثقف الذي آثر فرض سياسات الدولة على المجتمع، ورضي بكم الأصوات المعارضة، وقدّم اعتبارات الولاء والتضامن على معايير الكفاءة والقدرة.

نعم أفرزت الصحوة الإسلامية المعاصرة مجموعات ذات نزعات خوارجية متطرفة، ترفض الحوار وتسعى إلى فرض رأيها وعقيدتها على المجتمع. بيد أن هذه المجموعات لا تمثل سوى أقلية صغيرة من الإسلاميين، من الذين دفع بهم قمع الدولة واستبدادها

إلى اتخاذ مواقف متطرفة، وارتفعت أصواتهم صاخبة مدوية لتملأ الفضاء السياسي ولتلغي الحضور السياسي للأغلبية الصامتة.

كذلك احتضنت الصحوة الإسلامية تياراً تقليدياً، يصر على أن العودة إلى النماذج التنظيمية والمؤسسات القانونية والفكرية التي أنتجها المجتمع الإسلامي التاريخي هي البديل لنماذج الحداثة التي ارتبطت في الوعي الشعبي باستبداد الدولة العلمانية الحديثة، وبانفكاك المثقف الحداثي عن الأطر الشعبية، وبالانحلال الأخلاقي والعدمية الإيمانية للرؤية الحداثية.

بيد أن الصحوة الإسلامية تتجلى أيضاً في تيار وسطي يرى أن الإسلام رسالة عالمية تتمثل من خلال رؤية كونية تشدد على كرامة الإنسان وحريته المسؤولة، وتدعو إلى تأسيس مجتمع منفتح على اجتهادات أفراده، كما تدعو إلى إعادة قراءة النصوص الإسلامية في السياق التاريخي للمجتمعات المعاصرة.

لذلك فإنني أرى أن الفشل الذي يطوق عنق المثقف العربي هو في جوهره فشل الأحادية الثقافية والإرغام الثقافي.. هو فشل الرؤية الأحادية التي تجاهلت أثر الزمان والمكان في تشكيل الوعي وتطوير المؤسسات المناسبة لبناء حداثة أصيلة وأصالة حديثة، بدلاً من استعارة حداثة الآخر (على نحو الاتجاه الحداثي التغريبي) أو

اجترار جهود واجتهادات السلف والتغني بأمجادهم (على نحو الاتجاه التقليدي).

وهذه النتيجة تقودني إلى الحديث عن التكامل المعرفي الذي يستبطنه شعار "إسلامية المعرفة"، والذي يرمي إلى تجاوز الرؤية الأحادية في شقيها الوضعي والتراثي.

* * *

إسلامية المعرفة

سعى أحمد الموصللي خلال بحثه إلى رفض التطرفات التراثية والحداثية (الليبرالية). لكن هذا الرفض لم يؤد به إلى تحديد نهج بديل للنهجين السابقين، بل انتهى به القول في ختام بحثه إلى الدعوة إلى "العوده إلى الأصول من أجل هضمها وغربلتها واستخراج أصول جديدة منها، ومن ثم تجاوزها، ولكن دون تحقيرها".

وعلى الرغم من تأكيد أحمد على ضرورة تجاوز التراثية والليبرالية، نراه يسارع إلى رفض مشروع إسلامية المعرفة الذي يقوم على أساس تجاوز القصور المعرفي، التراثي والحداثي على السواء، من خلال الدخول مع هذين التيارين في عملية نقد بناء

يسعى إلى استيعاب العناصر الكلية الإنسانية فيهما والانتقال إلى معرفة جديدة تتكامل فيها ومن خلالها المرجعية القيمية الإسلامية ذات الطبيعة الكلية والأبعاد الإنسانية العامة في التجربة الحداثية.

ولأن أحمد لا يتعاطى مع مرتكزات مشروع إسلامية المعرفة ومنهجيتها التجاوزية، بل يكتفي برفض المشروع من خلال عبارات توصيفية، فإنني سأكتفي في هذا المقام بتوضيح جوانب اللبس في عرض المشروع.

يرى أحمد أن مشروع إسلامية المعرفة يؤدي إلى فرض "الرؤية الدينية على الاكتشافات العلمية،" ويؤكد أن مثل هذا العمل "عمل تلفيقي يؤول إلى تحديد إمكانيات العمل وإخضاعه لمنطق من خارج العمل المحدد الذي يسعى إلى تطوير نتائجه وأبحاثه من خلال التجربة، فلا مبرر لفرض التجربة الدينية على التجربة العلمية أو العكس".

إن رفض أحمد لمشروع إسلامية المعرفة يقوم على فرضيتين:

١- أن المشروع تلفيقي يسعى إلى فرض رؤية دينية على معرفة علمية.

٢- أن المعرفة العلمية مستقلة عن المعرفة الدينية.

لنبدأ من الفرضية الثانية التي اعتمدها أحمد في رفضه مشروع إسلامية المعرفة، أي دعوى تباين المعرفتين الدينية والعلمية واستقلال إحداهما عن الأخرى. فالتباين بين الديني والعلمي لا يمكن فهمه إلا من خلال تحديد المجال الدلالي لمصطلحي "ديني" و"علمي." واضح أن أحمد يجعل التقابل بين الديني والعلمي مكافئاً للتقابل بين ما يعتمد أساساً غيبياً، وما يعتمد أساساً تجريبياً، أي بين نقلي وعقلي.

هذا التعيين الحدي التقابلي يدفع أحمد الموصللي ، عن قصد أو عن غير قصد، إلى دائرة النظر الأحادي، بل ينقله مباشرة إلى تبني رؤية وضعية ترى أن العلم الاجتماعي الإنساني شبيه بالعلم الطبيعي، وخاضع لمقارباته المنهجية. لذلك تشدد الرؤية الوضعية في الدراسات الإنسانية على ضرورة اعتماد "الوقائع" في الدراسات الاجتماعية وتجاهل "القيم" ذات الطبيعة العلوية.

بيد أن مبدأ التكامل المعرفي الذي يدعو إليه مشروع إسلامية المعرفة لا يسعى إلى فرض "ديني" على "علمي"، بل يسعى إلى ربط العناصر الوضعية للبحث العلمي الإنساني بالعناصر المعيارية وبالرؤية الكلية الحاكمة للمعايير التي يعتمدها الباحث الاجتماعي في دراساته الإنسانية. ذلك أن الأبحاث العلمية في مجال الدراسات الإنسانية لا يمكن أن تقوم على معطيات حسية صرفة، بل تحتاج إلى مقدمات متعالية على التجربة الحسية. وبالتالي فإن ادعاء

الاتجاهات العلمانية الغربية استغناءها عن مقدمات علوية لدراسة السلوك الإنساني ليست سوى حيلة ذكية.

إن دراسة متأنية للاتجاهات العلمانية الرئيسية تظهر بوضوح انطلاق التحليلات الاجتماعية والنفسية والسياسية المرتبطة بالتجربة التاريخية الحسية من مقدمات متعالية عن الخبرة الحسية تشكل الرؤية الكلية لهذه الاتجاهات. يستوي في ذلك الاتجاه الحداثي الفردي ذي الرؤية الآلية، والاتجاه الحداثي الجمعي ذي الرؤية الحلولية، والاتجاه الماركسي الاشتراكي ذي الرؤية المادية. فالاتجاه الحداثي الفردي ينطلق من رؤية آلية للوجود تمثلها كتابات ديكارت وكانط. ويفترض أصحاب الرؤية الآلية استقلال الأحداث الكونية عن الإرادة الإلهية العلوية. فالله عند أصحاب هذا التصور هو المحرك الأول الذي صمم الكون ثم تركه يسير وفق آلياته وقوانينه الذاتية. لذلك ترى هذه المدرسة انتظام الحياة الطبيعية والإنسانية بناء على مُثُل متعالية على الخبرة التاريخية الإنسانية، لكنها تؤكد أن المُثُل الإنسانية ذات أساس طبيعي عملي، وترفض ربطها بأساس علوي. ومن ناحية أخرى يرى رواد الاتجاه الحداثي الجمعي من رؤية حلولية تمثلها آراء سبينوزا وهيغل، ويخلط هؤلاء بين مفهومي الله والإنسان، ويرون أن الأول صنو للوجود الكلي للثاني. فالله في نظر هؤلاء هو الإنسان الكامل، والكمال الإنساني صنو للألوهية. ولا يرى هؤلاء أن ثمة

مثل متعالية على الواقع الإنساني، بل يعتقدون أن التطور الطبيعي للبشرية متوافق مع اكتمال العقل والفعل الإنسانيين. أما الرؤية المادية للوجود فيمثلها ماركس ومدرسته، ويساوي هؤلاء بين الله والطبيعة والإنسان. ويعتقد الماركسيون في حكمة الطبيعة وعقلانية المادة، ويرون أن الوعي الإنساني أرقى أشكال الحياة المادية. ويصر ماركس على أن سعادة الإنسان في الانفلات من القيود الاجتماعية، وتحطيم كل الأشكال التي تؤدي إلى قيام تضامنات داخل المجتمع الإنساني. وبالتالي يحمل الفكر الماركسي على كل الأشكال التنظيمية الوسيطة، بدءاً بالأسرة، ومروراً بالمؤسسات الاقتصادية، وانتهاءً بالدولة.

إذا احتاجت المعرفة الاجتماعية الإنسانية إلى رؤية قبلية متعالية على التجربة لتنطلق منها في دراستها للحياة الإنسانية العملية، وتقويمها للسلوك الإنساني، فإن من السذاجة قبول ثنائية الدين والعلم، نظراً لحاجة النظر العلمي في شؤون الإنسان إلى أساس علوي ذي طبيعة دينية متعالية على الخبرة الحسية. ومن هنا كان تأكيد مشروع إسلامية المعرفة على ضرورة استحضار الرؤية الكلية الثاوية في الوحي عند دراسة الفعل الاجتماعي الإسلامي واعتماد القيم الثاوية في الوحي عند تقويم المؤسسات الاجتماعية والممارسات الثقافية والسياسية في المجتمعات المسلمة.

بيد أن الدعوة إلى الانطلاق من رؤية كلية علوية ترتكز في دائرة الوحي الإسلامي لا يعني تحويل الدراسات الاجتماعية إلى مقاربات كلامية تهدف إلى الدفاع عن العقيدة السائدة، أو تطويع التحليل الاجتماعي لقناعات الباحث الذاتية. فإسلامية المعرفة، أو منهجية التكامل المعرفي، تشدد على ضرورة إخراج الرؤية الكلية الإسلامية من طبيعتها الحدسية، وتحويلها إلى خطاب عقلي، واعتمادها مقدمات علوية (قبلية) في عمليات التحليل النقدي والتركيب المنهجي. ولقد قمت في مقامات أخرى بالحديث تفصيلاً عن منهجية التكامل المعرفي، أحيل القارئ الكريم إليها، إذ لا مجال للاستفاضة فيها في سياق تعقيبي هذا[1] .

لقد جهِد أحمد الموصللي خلال بحثه في اتخاذ موقف وسطي حاول من خلاله التوفيق بين التراث والمعاصرة، ورفض التطرف الفكري في الاتجاهين. لكن وسطية أحمد لم تتجاوز البعد الشكلي، المتمثل في تأكيده على ضرورة المحافظة على أدب الحوار والاختلاف، و لم تتحول إلى منهجية علمية تكاملية. لذلك انتهى في بحثه إلى تبني المنهجية الوضعية الحداثية، وإلى رفض مشاريع الإصلاح الفكري والثقافي ذات المرجعية الإسلامية، وفي مقدمتها مشروع إسلامية المعرفة .

---

(١) انظر على سبيل المثال: **نحو منهجية أصولية للدراسات الاجتماعية**، إسلامية المعرفة، السنة الأولى، العدد ١، ١٩٩٥م، **وإعمال العقل** (دمشق، سورية: دار الفكر، ١٩٩٨م).

الفهرس العام

* * *

تعاريف(*)

إعداد محمد صهيب الشريف

الإبستمولوجيا Epistemology

تنقسم كلمة إبستمولوجيا إلى مفردين: مفرد (إبستمي) الـذي يعنـي في اللغة اليونانية القديمة العلم، ومفرد (لوغوس) الذي يعنـي في اللغـة نفسـها، الحديث، الخطاب.

وبذلك يغدو المعنى الحرفي لكلمة (إبستمولوجيا = الحديث عـن العلـم)، وتعرف أيضاً على أنها (فلسفة العلوم) غير أنه في الخمسينيات من هذا القـرن بدأ العلماء أنفسهم الحديـث عـن علومهـم، فسـمي هـذا المنحـى الثـاني (ابستمولوجيا العلوم) ولـم ينته بعد الخلاف النظري القائم بين دعاة كـل مـن المنحنيـين حيـث إن إشـكالية (فلسـفة العلـوم) تختلـف عــن إشــكالية (إبستمولوجيا العلوم) لذلك يصعب حالياً إعطـاء تعريـف موحـد ونهـائي للإبستمولوجيا لكن ثمة نقاط مشتركة يمكن التأكيد عليها، تصف الخطـاب الإبستمولوجي على أنه يبحث:

١- في الأسس النظرية للعلوم.

٢ - في مبادئها.

٣ - في ظروف تبلورها وتطورها.

٤ - في أساليب العلم المختلفة.

الاستشراق Orientalism

تعبير يدل على الاتجاه نحو الشرق، ويطلق على كل ما يبحث من أمور الشرقيين وثقافتهم وتاريخهم ويقصد به ذلك التيار الفكري الذي يمثل إجراء الدراسات المختلفة عن الشرق الإسلامي، التي تشمل حضارته وأديانه وآدابه ولغاته وثقافته.

ولقد أسهم هذا التيار في صياغة التصورات الغربية عن الشرق عامة، وعن العالم الإسلامي بصورة خاصة؛ معبراً عن الخلفية الفكرية للصراع الحضاري بينهما.

الاستعمار، الاستعمارية Colonialism

نزوع الدولة الكبيرة إلى فرض سلطانها على البلدان الأخرى والاحتفاظ بسيطرتها عليها .بمختلف الوسائل السياسية والاقتصادية والعسكرية والاستعمار يقوم على تشجيع رعايا الدولة على الهجرة إلى المستعمرات واستيطانها بغية تغيير هويتها السكانية، وربطها بالدولة الكبيرة ربطاً عضوياً، وهو ما يعرف بالاستعمار الاستيطاني ومن أبرز الأمثلة عليه استعمار الفرنسيين للجزائر.

الأسطورة Myth

الأسطورة رواية ليس لها مؤلف محدد، تنتشر في المجتمعات المعروفة بتقاليدها العرفية والشفوية وغالباً ماتروي هذه الأساطير أصول الجماعة، وتمايز عناصرها الأولى عن عالم الطبيعة، وتحاول تفسير النظام الكوني، وعلاقة الإنسان بالكون والطبيعة.

الأشاعرة

نسبة إلى أبي الحسن الأشعري مؤسس المذهب الكلامي الإسلامي الذي ينتسب إليه ويعرف باسمه وأصبح اسم الأشعرية علماً على الفرقة التي تعتنق ذلك المذهب وتعارض به مذهب المعتزلة ومذاهب الفرق الآخرى التي ترمى بالزيغ والضلال، على حين أصبح مذهب الأشعري مذهباً لأهل السنة

وأصحاب الحديث ولا سيما الشافعية منهم، والأشعرية هم تلاميذ الأشعري الذين تخرجوا عليه، وغيرهم ممن جاء بعده وذهب مذهبه، انتشروا بمختلف البلاد الإسلامية ومنهم الباقلاني، وابن فورك، والإسفراييني، والقشيري، والجويني، والغزالي.

والأشعرية وإن كانوا يذهبون مذهب إمامهم في أن العقل يستطيع إدراك وجود الله إلا أنه ليس للعقل عندهم ما له من شأن عند المعتزلة، فهو لا يوجب شيئاً من المعارف، ولا يقتضي تحسيناً ولا تقبيحاً، ولا يوجب على الله رعاية لمصالح العباد، والواجبات كلها واجبة بالسمع.

الاشتراكية Socialism

نظام اجتماعي اقتصادي قائم على الملكية العامة لوسائل الإنتاج، وتبنى الاشتراكية على شكلين من الملكية :ملكية الدولة العامة والملكية التعاونية والجماعية وتقتضي الملكية العامة انعدام وجود الطبقات المستغلة واستغلال الإنسان للإنسان، وتقتضي وجود التعاون بين العمال المشتركين في الإنتاج وفي ظل الاشتراكية لا يوجد اضطهاد اجتماعي وعدم مساواة بين القوميات، كما لا يوجد تناقض بين المدينة والريف، وبين العمل الذهني والبدني.

الاغتراب Alienation

يعني حالة انفصال واستلاب، وهو إحساس الإنسان بأنه ليس في بيته وموطنه أو مكانه.

ويعني في الطب: الاضطراب العقلي الذي يجعل الإنسان غريباً عن ذاته ومجتمعه.

وفي الفلسفة :غربة الإنسان عن جوهره وتنزله عن المقام الذي ينبغي أن يكون فيه أو عدم التوافق بين الماهية والوجود.

الإمبريالية، الرأسمالية الاحتكارية Imperialism

وهي المرحلة الأخيرة في تطور الرأسمالية، حيث تشكل سيطرة الاحتكارات التجمعات الرأسمالية الضخمة سمتها المميزة في ظل الإمبريالية

تحتكر حفنة صغيرة من الاحتكارات إنتاج وتصريف أهم السلع، مما يتيح لهـا تعزيز استغلال العاملين، وإفلاس المؤسسات الصغيرة، وشـراء المـواد الأوليـة بأسعار متدنية وبيع السلع بأسعار عالية، وفي أيـدي الطغمـة الماليـة تتركز السلطة في كثير من ميادين الاقتصاد والسياسة.

الأمة Nation

جماعة من الناس أكثرهم من أصل واحـد، وتجمعهـم صفـات موروثـة، ومصالح وأماني واحدة، أو يجمعهم أمر واحد، من دين أو مكان، أو زمان.

والأمة الإسلامية تعني جميع من صدق برسالة النبي محمد صلى الله عليـه وسلم وآله من بها منذ البعثة إلى يوم القيامة والصفـة المشـتركة بينهـم هـي الإيمان بالله، ورسله وكتبه واليوم الآخر، وملائكته، وقـدره؛ خـيره وشـره ولهم قبلة واحدة وهي الكعبة المشرفة.

الإنتلجنسيا، الفئات المثقفة Entelligens

هي جماعة تشمل الناس الذين يمتهنون العمل الذهني، وقد مهـد لظهـور الإنتلجسيا تقسيم العمل، وخاصة انفصال العمل الذهني عن الجسـدي ولـم تفد الإنتلجنسيا شريحة اجتماعية متميزة، يرفدها أناس يتحدرون من مختلـف الطبقات، إلا مع تطور الرأسمالية التي أدت إلى زيادة شغيلة العمل الذهنـي، القادرين على متطلبات البرجوازية إلى حد كبـير سواء منهـا الإنتاجيـة أو الإجتماعية.

إيديولوجيا Ideoligy

من أعقد وأغنى المفاهيم الاجتماعية، يعتبر كـارل مانهـايم أن هنـاك صنفين من الإيديولوجيا :المفهوم الخاص والمفهوم الشامل.

فالإيديولوجيا بمعناها الخاص هي منظومة الأفكار التي تتجلى في كتابـات مؤلف ما، تعكس نظرته لنفسه وللآخرين، بشكل مـدرك أو بشـكل غـير مدرك أما الإيديولوجيا بمعناها العام فهي منظومة الأفكار العامـة السـائدة في المجتمع.

البرجوازية Bourgeoisie

طبقة اجتماعية من أصحاب المهن الحرة نشأت في القرون الوسطى الأوروبية، سميت كذلك لأنهم كانوا يعيشون إما في المدن أو في (قرى صغيرة Bourgs) يتمتعون فيها ببعض الامتيازات.

لعبت هذه الطبقة دوراً هاماً في إنجاح الثورة الفرنسية.

وتتشكل البرجوازية من مجموع المالكين الفرديين أو الجماعيين لوسائل الإنتاج ومديري المؤسسات التجارية والصناعية والمالية، والمضاربين وكبار الملاك، وبشكل عام أولئك الذين يعيشون أساساً من العوائد الرأسمالية المرتفعة إلى حد ما ومن الأنظمة الديمقراطية أصبحت البرجوازية تتميز بامتلاكها لوسائل الإنتاج ولسلطة اجتماعية تقوم على مفهوم النخبة.

البيروقراطية (الدواوينية) Bureaucracy

عبارة عن تنظيم يقوم على السلطة الرسمية وعلى تقسيم العمل الإداري وظيفياً بين مستويات مختلفة وعلى الأوامر الرسمية التي تصدر من رئاسات إلى مرؤوسين ويعد التنظيم البيروقراطي ترشيداً للعمل الإداري وقد يدل المصطلح على الأداة الحكومية أو التنظيم الحكومي، كما قد يستخدم للتعبير عن سيطرة الموظفين دون مبالاة بمصالح الجماهير ودون مسؤولية أمامهم.

التبعية Dependency

تبعية شخص لآخر من الناحية القانونية أو الاقتصادية كاعتماد الطفل على والديه واعتماد الزوجة على زوجها لإعالتها.

والمقصود بها من الناحية السياسية بلد يخضع لسيطرة بلد آخر ولا يتمتع بحكومة ذاتية.

التحديث Modernization

يعود تاريخ عملية التحديث في الغرب إلى بدايات عصر النهضة، وقد زادت حدتها في بداية القرن التاسع عشر، وواصلت هذه المرحلة إلى نهايتها مع الحرب العالمية الأولى حيث تحولت المجتمعات الغربية من كونها

مجتمعات زراعية إقطاعية إلى مجتمعات تجارية، وأخيراً إلى مجتمعات صناعية رأسمالية إمبريالية.

والتحديث هو عملية تعديل البيئة الاجتماعية والرؤية المعرفية والأخلاقية بحيث يُخضع الواقع بأسره للقواعد والإجراءات العامة غير الشخصية ويزداد التحكم فيه، فتستبعد كل المطلقات، وتصفى كل الثنائيات .

ويصبح مصدر المعرفة هو العقل، وما يصله من معطيات من خلال الحواس.

وينتج عن ذلك أن الشخصية التقليدية تتحول إلى المواطن الحديث القادر على الاستجابة للقانون العام، والذي لايدين بالولاء إلا للدولة أو الوطن كما أن البيئة الاجتماعية تسيطر عليها مؤسسات الدولة التي تحل محل المؤسسات التقليدية مثل الكنيسة أو الأسرة.

وتصاحب هذه العملية نمو الديمقراطية وانتشار التعليم، وزيادة الإبداع والحراك الاجتماعي، ونزع القداسة عن الأفراد والرموز، وتزايد تكيف المرء مع القيم والمخترعات الجديدة، وتعاظم دور الإعلام.

التعددية Pluralism

يستعمل المصطلح أحياناً لوصف مجتمع مكون من طائفة مجموعات مختلفة (عرقية أو دينية إلخ)، واكتسب المصطلح معاني أكثر دقة في علم السياسة ويستعمل مصطلح التعددية غالباً في نمط معياري أو مقرر والتعددي شخص يؤمن بأنه ينبغي مشاطرة السلطة بين المجموعات والمصالح المختلفة في المجتمع، وإن القرارات السياسية ينبغي أن تمثل المساومة المتدفقة تدفقاً حراً والتوفيقات بين مثل هذه المجموعات.

التفكيكية Deconstruction

يعرفها دريداً بأنها تهاجم الصرح الداخلي، سواء الشكلي أو المعنوي للوحدات الأساسية للتفكير الفلسفي، بل تهاجم ظروف الممارسة الخارجية، أي الأشكال التاريخية للنسق التربوي لهذا الصرح، والبنيات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لتلك المؤسسة التربوية.

التفكيكية تقوض النص بأن تبحث داخله عما لم يقله بشكل صريح واضح (المسكوت عنه)، وهي تعارض منطق النص الواضح المعلن وادعاءاته الظاهرة، بالمنطق الكامن في النص، كما أنها تبحث عن النقطة التي يتجاور فيها النص القوانين والمعايير التي وضعها نفسه، فهي عملية تعرية للنص وكشف أو هتك كل أسراره، وتقطيع أوصاله وصولاً إلى أساسه الذي يستند إليه، فيتضح هذا الأساس وضعفه ونسبيته وصيرورته فتسقط عنه قداسته وزعمه بأنه كل ثابت متجاور.

التقدم Progress

الحركة التي تسير نحو الأهداف المنشودة والمقبولة أو الأهداف الموضوعية التي تنشد خيراً، وتنتهي إلى نفع، وينطوي التقدم على مراحل تكون كل مرحلة من مراحله أكثر ازدهاراً وأرقى من المرحلة السابقة، كما تشير الكلمة إلى انتقال المجتمع البشري إلى مستوى أعلى من حيث الثقافة، والقدرة الإنتاجية، والسيطرة على الطبيعة.

التنمية Development

تعني الكلمة عموماً التوسع أو النمو أو التحسن في الملك أو الأوضاع.

وهي سياسة تلجأ إليها الدولة للتخلص من التبعية الاقتصادية، والنهوض في كافة القطاعات السياسية والاقتصادية والاجتماعية للدولة، وذلك بتحسين نوعية الإنتاج وارتفاع مستوى الدخل، والتنمية تتطلب توجيه مجمل الموارد المادية والبشرية نحو زيادة مجمل الإنتاج القومي والتنمية تعني بالدرجة الأولى التنمية الاقتصادية التي تؤدي بالضرورة إلى التنمية الاجتماعية الشاملة.

ولكي تتحقق التنمية للدول فإن ذلك يعتمد على عدة عوامل منها التخطيط الاقتصادي السليم، وتكوين رؤوس الأموال العينية بتشجيع الادخار الحكومي، ومتابعة التقدم التقني.

التنوير Enlightenment

اتجاه سياسي اجتماعي، حاول ممثلوه أن يصححوا نقائص المجتمع القائم، وأن يغيروا أخلاقياته وأساليبه وسياسته وأسلوبه في الحياة، بنشر آراء في الخير والعدالة والمعرفة العلمية ويكمن في أساس التنوير الزعم المثالي بأن الوعي يلعب الدور الحاسم في تطور المجتمع والرغبة في نسبة الخطايا الاجتماعية إلى جهل الناس وافتقادهم إلى ثقتهم بطبيعتهم ولم يكن مفكروا التنوير يضعون في اعتبارهم الدلالة الحاسمة للشروط الاقتصادية للتطور، ومن ثم لا يستطيعون كشف القوانين الموضوعية للمجتمع وكان مفكروا التنوير يوجهون مواعظهم إلى جميع طبقات ومصاف المجتمع، ولكنهم كانوا يوجهونها في الأساس إلى أولئك الممسكين بالسلطة وكان التنوير ينتشر في فترة الإعداد للثورات البورجوازية وكان من مفكري التنوير (فولتير وروسو ومونتسكيو وهيردر وليسنج وشيلر وغوته) وقد ساعد نشاطهم بقدر كبير على التغلب على نفوذ الإيديولوجية الكنسية والإقطاعية ومناهج التفكير المدرسية (السكولائية) ومارس التنوير تأثيراً كبيراً على تكوين النظره العامة الاجتماعية للقرن الثامن عشر.

التوتاليتارية، الحكم الشامل Totalitarianism

أحد أشكال الحكم مبني على إخضاع الفرد للدولة، وعلى السيطرة الصارمة على جميع مظاهر حياة الأمة وطاقاتها المنتجة وذلك على أساس افتراضات أيديولوجية تحكمية معينة تبقى الزعامة تطبيقها وتعلنها في جو من الإجماع المفروض بالإكراه على السكان كافة.

وكان هذا الاصطلاح يطلق على النظام الفاشي والنازي وكل الأنظمة الفردية الحكم.

الثورة الصناعية Industrial Revolution

التغيرات التي طرأت على أساليب الإنتاج إثر اختراع الآلة البخارية ١٧٦٩م وتتمثل تلك التغيرات في إحلال الآلة محل الأيدي العاملة، وتقريب

المسافات بالسكك الحديدية والسفن البخارية وظهور المصانع الكبيرة وكان لذلك آثار عميقة من الناحيتين الاقتصادية والاجتماعية، فمن الناحية الاقتصادية زادت إنتاجية العمل زيادة كبيرة، واتسع نطاق المبادلات الداخلية والدولية، وارتبطت أجزاء العالم بعضها ببعض، ومن الناحية الاجتماعية ظهرت التكتلات العمالية، ووضحت الفوارق بين طبقات المجتمع وكانت الثورة الصناعية تأكيداً لانتهاء النظام الإقطاعي وبداية الرأسمالية الحديثة.

الثورة العلمية والتقنية Scientific And Technical Revolution

تحول نوعي في عملية الإنتاج يصل إلى إحداث تعديل في طبيعة العمل بإدخال الأتمتة.

منذ عام (١٩٥٠) تطورت فنون جديدة لاستخدام الآلات التي لا تحتاج لمساهمة مستمرة من قبل الإنسان، وتدار هذه الآلات عن طريق التوجيه الإلكتروني المنظم مسبقاً حسب المعطيات المطلوبة.

وتحصل الثورة العلمية كلما سمحت نظرية جديدة بتفسير ظاهرة لم تفسر من قبل.

الثورة الفرنسية The French Revolution

هي انقلاب سياسي بدأ بفرنسا (١٧٨٩م)، وأثر في العالم كله، يختلف المؤرخون في أسبابها، فيرى بعضهم أنها حركة عقلية نشأت من حركة الاستنارة الحرة في القرن ١٨م .

ويرى آخرون أنها ثورة الطبقات المحرومة من الامتيازات ضد الطغيان الإقطاعي .

ويرى آخرون أنها توطيد لسلطة البورجوازية ضد نظام اقتصادي واجتماعي متين وعتيق.

أدت الثورة الفرنسية وحروبها وحروب نابليون إلى تقويض بناء أوربا

القديم، ومهدت الطريق أمام المذاهب الحرة في القرن التاسع عشر، وعجلت بظهور القوميات.

الجدلية Dialectic

يعني المصطلح أصلاً فن النقد والجدل ويطلق الآن على طائفة من المواقف بشأن الطبيعة الدينامية للوعي والواقع وعلاقتهما المتبادلة ويستعمل بعض الماركسيين وعدد من المحللين السياسيين، هذا المصطلح على نحو أكثر عمومية بمعنى أن الظواهر السياسية جميعاً ينبغي أن يتم تصورها من حيث علاقتها بكلية اجتماعية معقدة ومتغيرة.

الحتمية Peterminism

مبدأ يقوم عليه العلم، خلاصته أن لكل ظاهرة سبباً أدى إليها، وكانت هي نتيجة حتمية وبمعنى آخر إن الظواهر لا تحدث مصادفة، بل لكل شيء مقدماته وعوامله التي تكون بالصورة التي هو عليها.

الحداثة Modernism

هي ظاهرة غربية انطلقت من أوربا مع الثورة الفرنسية (١٧٨٩م)، وعنت التغير في النظام السياسي من النظام الملكي إلى الديمقراطي الذي يقوم على سلطة الشعب والمجالس الممثلة للشعب، واعتماد الليبرالية نظاماً اقتصادياً، والمساواة بين الجنسين على الصعيد الاجتماعي وإلزامية التعليم للأطفال والانتقال من نموذج الجماعات والطوائف الدينية المتحاربة إلى المواطن لا ابن الطائفة أو الدين وتذويب الطوائف والأديان في بوتقة مدنية علمانية واحدة لا تمييز فيها على أساس عرقي أو ديني أو عملي وبهذا تكون علاقة المواطن بالدولة لا بسلطة أخرى.

الحروب الصليبية Crusaders

سلسلة حروب شنها المسيحيون الأوربيون بين القرن ١١ و١٤م لاستعادة الأراضي المقدسة، وبخاصة القدس من المسلمين وكان السلاجقة قد ظهروا على مسرح الأحداث في الشرق الأدنى في أوائل الثلث الثاني من

القرن ١١، وأخذوا يتوسعون على حساب الدولتين الفاطمية والبيزنطية وفي عام ١٠٧١م هزم السلاجقة البيزنطين في معركة (ملاذ كرد) وأسروا الإمبراطور (رومانوس ديوجنيس) موجه البيزنطيون نداءات عديدة للغرب، كان آخرها الذي وجهه الإمبراطور (الكسيوس الأول)، يطلب فيه المساعدة للوقوف في وجه التوسع الإسلامي.

وقد كان دافع الحروب الصليبية المباشر هو الموعظة التي ألقاها البابا أريان الثاني في مجمع (كلرمونت ١٠٩٥م) وحث فيه العالم المسيحي على الحرب لتخليص القبر المقدس من المسلمين، ووعد المحاربين بأن تكون رحلتهم إلى الشرق بمثابة الغفران الكامل لذنوبهم، كما وعدهم بهدنة عامة تحمي بيوتهم خلال غيبتهم وقد أخذ الصليبيون اسمهم من الصلبان التي وزعت عليهم خلال الاجتماع وعلى الرغم من أن الحافز الديني للحروب الصليبية كان قوياً، فقد كانت هناك حوافز أخرى دنيوية، فقد استهدف النبلاء المغانم وتأسيس الإمارات، وكانت للنورمان أهداف توسعية على حساب البيزنطيين والمسلمين على السواء وكانت المدن الإيطالية تهدف إلى توسيع نطاق تجارتها مع الشرق واجتذب هؤلاء كلهم أيضاً حب المغامرة والأسفار.

الخوارج AL Khawarij

فرقةٌ من المسلمين، خرجوا على أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه، بسبب قبوله التحكيم، وخذلوه في موقعة صفين، وكان على رأسهم الأشعث، وزيد بن حصين، ومسعود بن فدكي وغيرهم.

وتبنت هذه الفرقة منهجاً قائماً، في تأويل نصوص الكتاب والسنة، أدَّاهم إلى دماء عدد من كبار الصحابة، الذين قبلوا التحكيم، وعلى رأسهم أمير المؤمنين الإمام علي بن أبي طالب نفسه، وينسب إلى هؤلاء إنكار الإجماع عقلاً وإمكانيَّة ووقوعاً.

الديمقراطية، حكومة الشعب Democracy

معناها الحرفي هو حكومة الشعب، وهي بمدلولها العام تتسع لكل مذهب سياسي يقوم على حكم الشعب لنفسه، باختياره الحر لحكامه، وبخاصة القائمين منهم بالتشريع، ثم برقابتهم بعد اختيارهم ولما كان إجماع الشعب مستحيلاً، وبخاصة في أمور السياسة والحكم، فإن حكومة الشعب قد أصبحت تعني عملياً حكومة الأغلبية، كنظام متميز عن نظام الحكم الفردي ونظام حكومة الأقلية.

الرأسمالية Capitalism

هي النظام الاقتصادي الاجتماعي الذي حل محل الإقطاع، ويقوم على الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، واستغلال العمل المأجور، واستخلاص فائض القيمة هو القانون الأساسي للإنتاج الرأسمالي.

نشأت الرأسمالية في القرن السادس عشر، ولعبت دوراً في تطور المجتمع، فحققت إنتاجية عمل أعلى بكثير بالمقارنة بالإقطاع.

ودخلت الرأسمالية في مستهل القرن العشرين أعلى مراحلها مرحلة الإمبريالية الاحتكارية التي تتميز بسيطرة الاحتكارات وتحكم الأقلية المالية، وتنضم قوة الاحتكارات إلى قوة الدولة، وتزيد من النزعة العسكرية على نطاق لم يسبق له مثيل.

الشورى Consultation

طلب معرفة رأي الآخرين في مسألةٍ ما

أو طلب آراء أهل العلم والرأي، في قضية من القضايا، التي لم يرد فيها نص صريح مباشر، من الكتاب والسنة.

الشيوعية Communism

أسس هذا المذهب كارل ماركس وفردريك إنجلز، والشيوعية هي من الأجزاء المكونة للماركسية.

وموضوع بحث الشيوعية هو القوانين التي تحكم ميلاد وتطور النظام الاقتصادي الاجتماعي الشيوعي.

وتحدد أهمية تطور العمل الاشتراكي إلى العمل الشيوعي والمحو الكامل للفروق الطبقية، ومحو الفروق في الثقافة، والتقريب على نحو أكبر بين الأمم والثقافات القومية والتقدم نحو التجانس الاجتماعي.

العصبية Asabiya

هي رابطة الدم والدين التي تربط بين أفراد قبيلة فيتميزون بها عن سواهم من القبائل، أو بين أفراد عشيرة فيتميزون بها عن سائر العشائر وميزة العصبية أنها توحد نظرة القبيلة أو العشيرة ضمن نطاق واحد كما أنها توحد جهود وممارسات أفراد القبيلة أو العشيرة ضمن إطار واحد، وتجعلهم يصيبون ويعملون في الاتجاه نفسه ويفهمون الأمور من منظار واحد أيضاً.

عصر التنوير Enlightenment Peried

ظهر في القرن الثامن عشر في فرنسا وألمانيا اتجاه سياسي واجتماعي حاول ممثلوه أن يصححوا نقائص المجتمع القائم، وأن يغيروا أخلاقياته وأساليبه وسياسته وأسلوبه في الحياة، بنشر آراء في الخير والعدالة والمعرفة العلمية ويكمن في أساس التنوير الزعم المثالي بأن الوعي يلعب الدور الحاسم في تطور المجتمع والرغبة في نسبة الخطايا الاجتماعية إلى جهل الناس وافتقادهم إلى ثقتهم بطبيعتهم ولم يكن مفكرو التنوير يضعون في اعتبارهم الدلالة الحاسمة للشروط الاقتصادية للتطور، ومن ثم لايستطيعون كشف القوانين الموضوعية للمجتمع وكان مفكروا التنوير يوجهون مواعظهم إلى جميع طبقات المجتمع، ولكنهم كانوا يوجهونها في الأساس إلى أولئك الممسكين بالسلطة، وكان التنوير ينتشر في فترة الإعداد للثورات البورجوازية ومن مفكري التنوير)فولتير وروسو، ومونتسكيو، وهيردر وليسنج وشيلروغوته) وقد ساعد نشاطهم بقدر كبير على التغلب على نفوذ الإيديولوجية الكنسية والإقطاعية ومناهج التفكير المدرسية)السكولائية)،

ومارس التنوير تأثيراً كبيراً على تكوين النظرة العامة الاجتماعية للقرن الثامن عشر.

العقلانية Rationalism

أسلوب في التفكير والتفلسف، يقوم على العقل، وهي تعني قدرة الإنسان ، في حياته اليومية وممارسته المعرفية، على المحاكمة الواعية، بعيداً قدر الإمكان عن تسلط المشاعر والعواطف، وعلى وزن كافة الاعتبارات لصالح أو ضد الاختيار المعني، وعلى السعي لتعليل أقواله وتصرفاته.

العلمانية Secularism

في اللاتينية تعني العالم أو الدنيا، ثم استعمل المصطلح من قبل مفكري عصر التنوير بمعنى (المصادرة الشرعية لممتلكات الكنيسة لصالح الدولة) ثم تم تبسيط التعريف ليصبح (فصل الدين عن الدولة) ولقد تطور المعنى ليصبح أكثر شمولاً، فالعلمانية هي (العقيدة التي تذهب إلى أن الأخلاق لابد من أن تكون لمصالح البشر في هذه الحياة الدنيا، واستبعاد كل الاعتبارات الأخرى المستمدة من الإيمان بالإله أو الحياة الآخرة).

والعلمنة هي تحويل المؤسسات الدينية وممتلكاتها إلى ملكية علمانية، وإلى خدمة الأمور الزمنية.

العولمة Globalization

العولمة أو الكوكبة هي مذهب القائلين :إن الرأسمالية هي ديانة الإنسانية، وأن النسبية الفكرية ستكون لها الغلبة على المطلقات الإيديولوجية، وأن مبدأ النسبية الثقافية هو المعول عليه، وليس مبدأ مركزية الثقافات، وأن العالم ينتقل حالياً ونهائياً من الشمولية والسلطوية إلى الديمقراطية والتعددية، وتشمله ثورة معلوماتية تنتشر في كل مكان، من شأنها إلغاء الحدود بين الدول، بحيث يصبح من السهل انتقال الناس والمعلومات والسلع على نطاق العالم كله، ويتم ذلك من خلال التفاعل بالحوار والمنافسة والمحاكاة.

وفي العولمة رسملة العالم، وتتم السيطرة عليه في ظل هيمنة دول المركز وسيادة النظام العالمي الواحد، وبذلك تتهافت الدولة القومية، وتضعف فكرة السيادة الوطنية ويؤل الأمر مع الثقافة إلى صياغة ثقافة عالمية واحدة، تضمحل إلى جوارها الخصوصيات الثقافية ويبدو الآن النمط السائد هو العولمة الأمريكية، بمعنى أمركة العالم، وسيادة الإيديولوجيا الأمريكية، على غيرها من الإيديولوجيات.

الفردية Individualism

كل ما يفرق بين الناس ويميز بعضهم عن بعض كما يطلق هذا الاصطلاح على الاتجاه الذي يرى في الفرد أساس القيم، ويرجع تفسير الظواهر الاجتماعية والتاريخية إلى إرادة الفرد.

والمذهب الفردي من الناحية السياسية هو المذهب الذي ينادي بتضييق سلطان الدولة وتنمية الحرية الشخصية على أساس تفضيل رفاهية الفرد على رفاعية الجماعة.

القومية Nationalism

مبدأ إيديولوجي وسياسي ينعكس في أفكار وتصورات، تجعل من حبّ الوطن القيمة الاجتماعية الأساسية، وتعمل على زيادة ولاء الفرد للوطن، وتنطوي القومية على الشعور بالمصير والأهداف والمسؤوليات المشتركة لجميع المواطنين.

ما بعد الحداثة Post Modernism

إن فلسفات ما بعد الحداثة ظهرت بعد ظهور وسقوط الفلسفة البنيوية، وهي تحمل رؤية فلسفية عامة، ويجب ملاحظة أن اصطلاح ما بعد الحداثة يكتسب أبعاداً مختلفة بانتقاله من مجال إلى مجال آخر، فمعنى ما بعد الحداثة في عالم الهندسة المعمارية يختلف، من بعض الوجوه، عن معناه في مجال النقد الأدبي أو العلوم الاجتماعية.

والمشروع التحديثي الغربي بدأ يتحقق تدريجياً ليمر من عصر التحديث إلى عصر الحداثة إلى ما بعد الحداثة.

والمشروع ما بعد الحداثي بهذا المعنى هو السحق النهائي لمشروع الحداثة في محاولته القضاء على خرافة الميتافيزيقا وعلى أوهام الفلسفة الإنسانية الهيومانية.

ويرى فلاسفة ما بعد الحداثة أن اللغة ليست أداة لمعرفة الحقيقة وإنما هي أداة إنتاجها، فثمة أسبقية للغة على الواقع، ولذا فإن النموذج المهيمن هنا هو النموذج اللغوي.

وما بعد الحداثة هو عالم صيرورة كاملة، كل الأمور فيه متغيرة، ولذا لا يمكن أن يوجد فيه هدف أو غاية وقد حلت ما بعد الحداثة مشكلة غياب الهدف والغاية والمعنى بقبول التبعثر باعتباره أمراً نهائياً طبيعياً وتعبيراً عن التعددية والنسبية والانفتاح، وقبلت التغيُّر الكامل والدائم.

المادية Materialism

تقابل المثالية idealism وتقول إن الأصل في الموجودات هو المادة، وكان ديموقريطس، وأبيقور، ولوكرينوس يذهبون إلى أن كل شيء موجود هو من الذرات، وأنه لا يفنى وإنما يتحلل إلى ذرات تنتشر في الكون، وتستقل في الخلاء، وتتحد لتصنع الموجودات تحت ظروف معينة، والكون عند لامنزي، وهولباخ، وهلفيسيوس، يتألف من أجسام مادية وفقاً لقوانين موضوعية ضرورية، وحتى الزمان والمكان فإنهما أحوال للمادة، وكذلك الفكر الإنساني قوامه البناء الجسماني للأشخاص، وتباينهم، إنما لتباين أجسامهم وظروفهم المادية، وتطورت الفلسفة المادية إلى المادية العلمية، ثم المادية التاريخية في الماركسية.

المثالية Idealism

هي اتجاه فلسفي يتعارض بشكل قاطع مع المادية، في حلّ المسألة الأساسية في الفلسفة والمثالية تبدأ من المبدأ القائل إن الروحي واللامادي أولي وأن المادي ثانوي، وهو مايجعلها أقرب إلى الأفكار الدينية حول تناهي العالم في الزمان والمكان، وحول خلق الله له.

وتوضع المثالية في موضع النقيض للحتمية المادية.

المجتمع المدني Civil Society

انطلقت هذه الكلمة مع أرسطو وراجت عند المنظرين السياسيين الغربيين حتى القرن الثامن عشر بمعنى مجتمع المواطنين الذين لا تربطهم علاقات استزلام بعائلات أو عشائر سياسية.

بعدها فصل هيغل مفهوم المجتمع المدني عن مفهوم الدولة، وتبعه في هذه الخطوة الماركسيون الذين رأوا في المجتمع المدني طرفاً مختلفاً عن الدولة ومناقضاً لها في توجهاته السياسية.

أما اليوم فإن المجتمع المدني يعني، طوباوياً، جميع القوى الشعبية، والبرجوازية التي لا تجد في الدولة الراهنة الحريات وتفتح الطاقات التي تصبو إليها، فالمجتمع المدني مناهض ومعارض للدولة التي يتهمها بالهرم والتحجر، وخاصة في الدول الغربية.

النخبة، الأقلية الحاكمة Elite

جماعة أو نخبة من الأفراد يعترف بعظمتها في التأثير والسيطرة على شؤون المجتمع إن أول من كتب حول موضوع النخبة أو الأقلية الحاكمة العلماء (بارتيوا وموسكا وميتشل) الذي قالوا بأن النخبة هي الطبقة الحاكمة التي تشكل الأقلية من أبناء الشعب وهذه الطبقة يمكن تمييزها عن الطبقة المحكومة في معيار القوة والسلطة، حيث إنها تتمتع بلسطان القوة والنفوذ والتأثير أكثر مما تتمتع به الطبقة المحكومة في المجتمع.

الوحي Divine inspiration Revelation

إلقاء المعنى في النفس في خفاء، ولا يجوز أن تُطلق الصفة بالوحي إلا لنبي وقيل أصله الإشارة السريعة، ولتضمن السرعة قيل أمرٌ وحيٌّ؛ وذلك يكون بالكلام على سبيل الرمز والتعريض، ويكون بصوت مجرد من التركيب، وبإشارة بعض الجوارح، وبالكتابة، وغير ذلك.

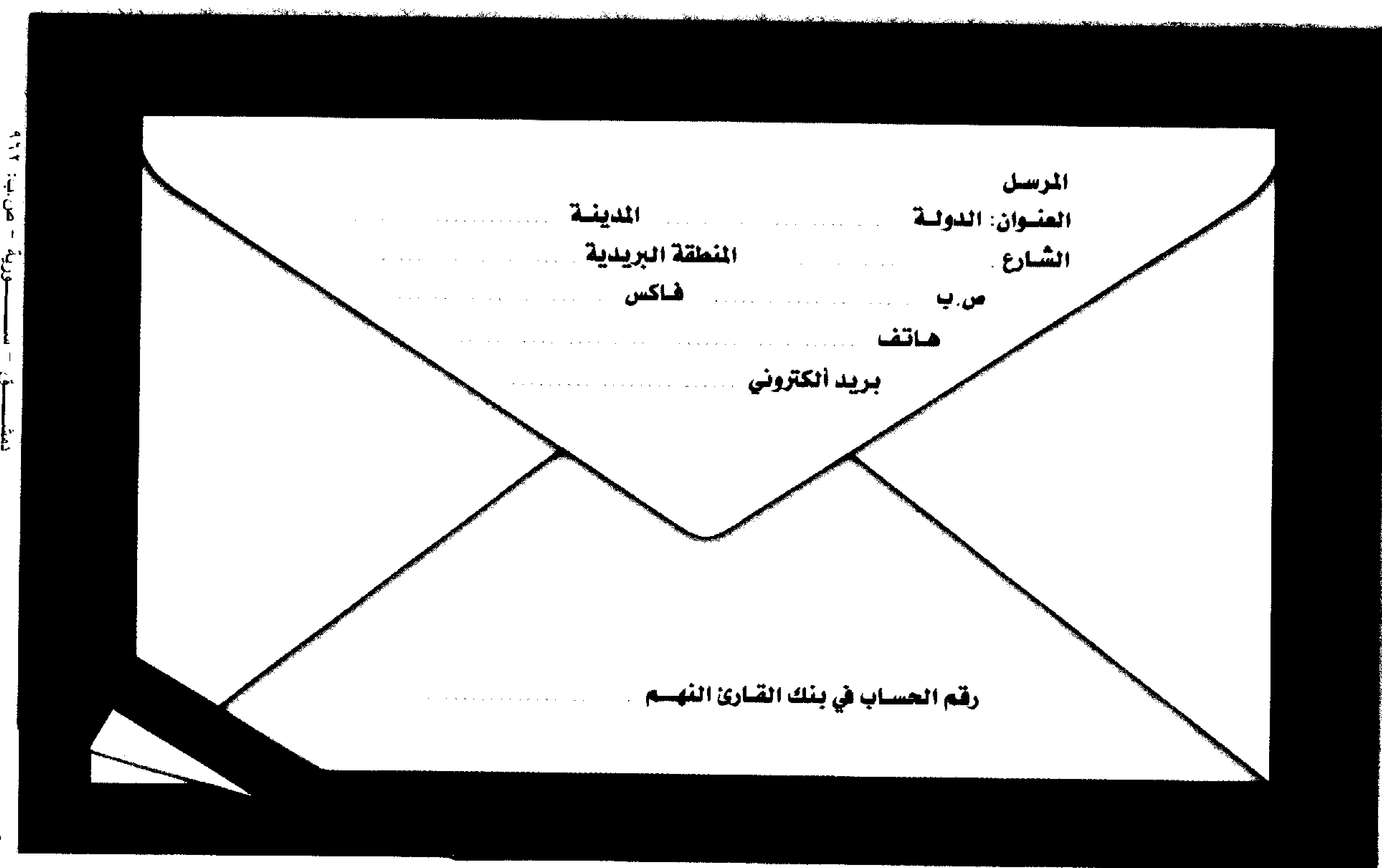
ويقال للكلمة الإلهية التي تلقى إلى أنبيائه وأوليائه :وحي، وذلك إما برسول مشاهد ترى ذاته ويسمع كلامه كتبليغ جبريل في صورة معينة، وإما بسماع كلام من غير معاينة كسماع موسى كلامه تعالى، وإما بإلقاء في الروع، أو بإلهام، وإما بتسخير، وإما بمنام.

الوضعية Positivism

تيار واسع الانتشار في الفلسفة في القرن التاسع عشر والعشرين.

ينكر أن الفلسفة نظرة شاملة للعالم، ويرفض المشكلات التقليدية للفلسفة (علاقة الوعي بالوجود إلخ) باعتبارهما (ميتافيزيقية) وغير قابلة للتحقق من صحتها بالتجربة ويحاول المذهب الوضعي أن يخلق منهجاً للبحث أو (منطقاً للعلم) يقف فوق التناقض بين المادية والمثالية وإحدى المبادئ الأساسية لمناهج البحث الوضعية النزعة الظواهرية المتطرفة، التي تذهب إلى أن مهمة العلم هي الوصف الخالص للوقائع وليس تفسيرها لقد أسس المذهب الوضعي أوغست كونت وهو الذي أوجد مصطلح الوضعية.

* * *



دار الفكر
للطباعة والتوزيع والنشر

دمشق - سورية - ص.ب: ٩٦٢
هاتف: ٢٢١١١٦٦ - فاكس: ٢٢٣٩٧١٦
e-mail: fikr@fikr.com - http://www.fikr.com

ROOTS OF THE INTELLECTUAL'S CRISIS IN THE ARAB HOMELAND

Judhūr Azmat al-Muthqqaf fī al-Waṭan al-'Arabī

Dr. Aḥmad Mūṣillī   Dr. Lu'ayy Ṣāfī

تهدف هذه الحوارية إلى دراسة الأزمة التي يعيشها المثقف العربي العلماني، والنهضوي، والسلفي والإسلامي.

كما تحاول التعرف على المشاريع الإصلاحية التي انتهجها المثقف للخروج من هذه الأزمة.

وتبحث في موقف السلطة السياسية منه ومن مشاريعه؟

تتساءل عن سبب إخفاقه في القيام بواجبه التنويري والتحديدي والإصلاحي.

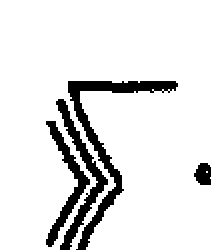
ونتساءل بدورنا: هل التخلف العلمي والثقافي هو السبب في التخلف الحضاري؟

وهل يشترط للنهوض الحضاري وجود ثقافة عالمية إنسانية ذات خصائص محددة؟ أم هل الثقافة العالمية تنجم عن إصلاح ثقافي واع وأصيل؟

كيف يمكن للثقافة العربية أن تخرج من عنق ثنائيات الأصالة والمعاصرة والتراث والتحديد والدين والعلمانية إلى رحاب منهج أصيل يبلور رؤية مستقبلية.

هذه الحوارية تحاول الوصول إلى رؤية جديدة لواقع الثقافة العربية من خلال طرحها لأزمة المثقف والثقافة العربية على البحث والدراسة. ويتصدى لهذه المهمة أستاذان أكاديميان معروفان على الصعيد العربي والعالمي بإسهاماتهما الفكرية المتميزة.





موقع عربي رائد للتجارة الالكترونية والخدمات المتنوعة

DAR AL-FIKR
3520 Forbes Ave., #A259
Pittsburgh, PA 15213
U.S.A
Tel: (412) 441-5226
Fax: (775) 417-0836
e-mail: fikr@fikr.com
http://www.fikr.com/